

*К 80-летию Уральского государственного  
университета им. А.М.Горького*

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР  
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ  
ИМ. А.М. ГОРЬКОГО

*Серия*  
*«Философское образование»*

*Редакционный совет серии:*

*В.В.Ким (председатель), В.И.Копалов, И.Я.Лойфман,  
К.Н.Любутин, Л.А.Мясникова, В.И.Плотников,  
В.Д.Толмачев (редактор-координатор), Н.Н.Целищев,  
Л.П.Чурина (ученый секретарь)*

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО  
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО  
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Серия  
«Философское образование»  
*Выпуск 22*

**ЭПИСТЕМЫ - 2**  
**МАТЕРИАЛЫ МЕЖВУЗОВСКОГО СЕМИНАРА**  
АЛЬМАНАХ

Составление и общая редакция  
д-ра философских наук Н.В.Бряник

Екатеринбург  
Издательство «Банк культурной информации»  
2001

1022  
~~УДК 16(082.1)~~  
~~ББК 87.22я43~~  
✓ 3716

*Печатается по решению Межвузовского центра  
проблем непрерывного гуманитарного образования*

**Эпистемы-2:** Материалы межвуз. семинара: Альманах: / Сост. и общ. ред. д-ра филос. наук Н.В.Бряник; Рос. филос. о-во и др. — Екатеринбург: Издательство «Банк культурной информации», 2001. — 244 с.: ил. — (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 22). ISBN 5—7851—0392—3

Второй выпуск альманаха «Эпистемы», подготовленный кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, включает смысловые блоки «Интерсубъективность и познание», «Логика интерсубъективности» и «Мир знания», а также раздел «Коротко о книгах». Авторы альманаха обращаются к проблемам интерсубъективности как способа социокультурного бытия знания, деятельностно-коммуникативной природы знания с позиций единства со-знания и общения.

Для преподавателей гуманитарных дисциплин, аспирантов, студентов, всех интересующихся современными исследованиями в области философии.

УДК 16(082.1)  
ББК 87.22я43

1256072

Рецензенты:

Ю. Г. Е р ш о в, д-р филос. наук, проф.,

Ю. И. М и р о ш н и к о в, д-р филос. наук, доцент

Научное издание

СЕРИЯ

«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»

Выпуск 22

## ЭПИСТЕМЫ-2

МАТЕРИАЛЫ МЕЖВУЗОВСКОГО СЕМИНАРА

АЛЬМАНАХ

Составление и общая редакция  
д-ра философских наук Н.В.Бряник

Редактор Н.В.Бряник  
Художник А.Г.Кислов  
Компьютерная верстка В.Д.Толмачева  
Печать А.Ю.Яценко

Изд. лиц. ИД № 04401 от 26.03.01

Подписано в печать 25.11.01 Формат 60×84 1/16, Бумага Union Print.

Гарнитура Times New Roman Cyr. Печать на ризографе.

Усл. печ. л. 14,18. Уч.-изд. л. 17,36. Тираж 300 экз.

Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.

Тел./факс: + 7/3432/22—15—46. Отп. в изд-ве.

© Н.В.Бряник, сост., общ. редакция, 2001

© А.Г.Кислов, рисунок, 1998

© Банк культурной информации,  
оформление, серия, 2001

ISBN 5—7851—0392—3

**НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА**

Уральского Госуниверситета

г.Екатеринбург



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Познание человека неотделимо от его бытия. Во-первых, познание человеком внешнего мира и самого себя исторично, как исторично бытие человека. Во-вторых, познание человека несет на себе всеобщие, особенные и единичные определения бытия человека как родового существа, личности и индивидуальности. В-третьих, характеризуя бытие человека как субъективно-интерсубъективно-объективное, мы относим соответствующие предикаты и к познанию.

Путь к знанию и критерий истины в традиционных гносеологических концепциях определяются в категориях субъективности и объективности, в то же время эти центральные сюжеты гносеологии суть функции со-бытия людей, их совместной деятельности и общения, то есть интерсубъективности. В этом плане внимание гносеолога будет привлечено к межличностному и надличностному бытию знания, а также к интерсубъективному полю культуры, где, по характеристике основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля, «универсальная интерсубъективность не может быть ничем другим, как человечеством».

Второй выпуск альманаха «Эпистемы», подготовленный кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, включает смысловые блоки «Интерсубъективность и познание», «Логика интерсубъективности» и «Мир знания», а также раздел «Коротко о книгах». Интерсубъективность как способ социокультурного бытия знания, деятельностно-коммуникативная природа знания — ведущие темы исследований авторов альманаха. Обращение к этим темам с позиций единства сознания и общения выводит гносеологическую проблематику на новый круг своего развития.

Надеюсь, что очередной выпуск уральского альманаха «Эпистемы» с его атмосферой творческих поисков и постановкой новых проблем будет с интересом встречен читателями.

*И.Я.Лойфман, заслуженный деятель науки  
Российской Федерации, доктор  
философских наук, профессор*

## ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ПОЗНАНИЕ

Д.В.Котелевский

### «СО-В-МЕСТНОСТЬ БЫТИЯ»

#### I

В ходе развития новоевропейской философии в ее рамках оформляются некоторые парадоксы, которые являются имманентными для новоевропейской мысли и возникают, несомненно, из ее существа. Одним из таких парадоксов является феномен солипсизма, проблематизирующий тему интерсубъективности. Солипсизм вовсе не является фантазией новоевропейских философов. Он неизбежно возникает как продолжение и доведение до своего логического предела феномена представления, связанного с сущностью субъекта. Новое время — это время субъекта. Субъект, структура субъективности, определяет возникновение и существование всех производных феноменов Нового времени, а, следовательно, в конечном итоге, и самого Нового времени. К их числу относятся такие определяющие Новое время феномены как наука и техника.

Понятие «субъект» до Нового времени, имело смысл, соответствующий нашему современному понятию «субстанция» — подлежащее, лежащее в основе. Исторически понятие «субъект» — это латинская калька с греческого *hupokeinomenon*. Смещение смысла и придание понятию «субъект» современного значения, как замечает М.Хайдеггер, осуществляется в философии Р.Декарта<sup>1</sup>. В своей работе «Европейский нигилизм» М.Хайдеггер отмечает, что структура субъекта у Декарта имеет форму представления. Представление — это всегда *cogito me cogitare*, представление себе своего представления. Представляя нечто, субъект представляет себе и само представление. Отсюда рефлексивность новоевропейской мысли, она всегда есть возвращение к самой себе, к своему окончанию (*re-flexio*). Мысль мыслит саму себя и свое основание, подвергая это основание одновременно сомнению и удостоверению. Декартовское сомнение — это, в той же мере, и удостоверение представленных (по-ставленных) пред-метов. Поскольку мысль заключена в собственном кругу, то она неизбежно оказывается методологической, занятой анализом собственного метода, а, следовательно, и гносеологической. Греческий метод, *met-hodes*, понятый как подход к предмету, оборачивается в эпоху Нового времени поиском аб-

<sup>1</sup> См. детальный анализ декартовского понимания субъекта в работе: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

солютного метода. В структуру представления оказывается включено все бытие, вся реальность. Существо структуры представления таково, что для субъекта не существует ничего внешнего. Любой объект оказывается всего лишь вынесенной во вне мерой достоверности самого субъекта или мерой объективности знания. Структура субъекта или представления сущностно имеет такую конструкцию, что субъект всегда существует в качестве единственного субъекта. Этот субъект может быть понят либо как субъект познания или деятельности, либо как трансцендентальный субъект или абсолютный дух, но, в сущности, все это не меняет положения субъекта, его структуры. Новоевропейский субъект — это вовсе не обязательно индивидуальность; структура субъекта, содержательно пустая, может вместить в себя все содержательное многообразие — от индивидуальности до коллективного субъекта, что находит свою реализацию, например, в марксистской философии с ее пониманием классов как субъектов исторического процесса.

Для субъекта не существует ничего внешнего, для него нет Другого. Такова логика новоевропейской философии, которая в философии Дж.Беркли лишь находит свое максимальное воплощение, а, по сути, существует от Р.Декарта до Э.Гуссерля и, возможно, в настоящее время, в той степени, в которой в наше время все еще производятся некоторые структуры новоевропейского строя бытия. У И.Канта, например, эта ситуация проявляется как проблема различения ноуменального и феноменального, где с неизбежностью признается наличие только феноменального, имеющего отношение к субъекту, Г.В.Ф.Гегель определяет «Ты (Другое)» как «иное Я (То же самое)». У Э.Гуссерля «Ты» появляется в результате ретенциональной модификации протоимпрессии трансцендентального Я (ego), которое таким образом конституирует себя и осознает свое различие во времени. В обнаружении парадокса невозможности разговора о Другом и возникает проблема интересубъективности в европейской философии.

Таким образом, это новоевропейская культура видится как монологичная, захватывающая различие в тождественность. Подобная ситуация предельного монологизма хотя и встречает критику со стороны ряда мыслителей, но не имеет разрешения, поскольку в рамках новоевропейской логики не удастся удостоверить равнозначность Ты и Я. Однако, более детальное рассмотрение некоторых мотивов новоевропейской философии позволяет поставить вопрос о том, с какой долей однозначности можно говорить о том, что в отношении Я и Другого в эпоху Нового времени доминирует Я.

Для ответа на него обратимся к цитате, пародирующей Гегеля. С.Кьеркегор «Болезнь к смерти»: «Что такое Я? Я — отношение, относящее себя к себе самому, т.е. Я — это не отношение, но возвращение отношения к самому себе»<sup>2</sup>. Цитата, может быть, не столько пародирующая, сколько сопровождающая, подражающая мысли Гегеля, что понимает тему *mitmisis*'а, подражания Другому. Цитата указывает на то, что Я есть лишь опосредование (акт), которое опосредует опосредование. Такое определение одновременно находится в целом, в русле того понимания субъекта, что заложено Декартом и, в то же время, обнаруживает некоторые иные импликации мысли Декарта. Анализ этого оп-

<sup>2</sup> Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993

ределения позволяет обнаружить, что Я здесь понимается как изначально подчиненное другому. Неподобие Я, его инаковость раскрывается здесь как «Другое». «Другое» в этой модели оказывается способом рождения истины, тем, сталкиваясь с чем, Я обретает истину и самое себя. В рамках этой логики лишь преодолевая границы и ставя под вопрос собственные предрассудки, Я начинает действительно существовать. Преодоление, как принцип Друговости, оказывается принципом, формирующим Я в эпоху Нового времени. В сущности, Другой, Ты, а не Я оказывается доминирующим в оппозиции «Другой-Я».

Здесь встает вопрос — действительно ли подобная значимость другого в рамках этой оппозиции позволяет преодолеть монолизм? Обнаружение такого переворачивания оппозиции Я-Ты заставляет более пристально рассмотреть эти отношения. В сущности, подобного переворачивания оппозиции, которое совершается, более или менее скрыто или явно, целым рядом новоевропейских философов, совсем недостаточно для того, чтобы преодолеть монолизм новоевропейского субъекта. «Другой» в новоевропейской метафизике оказывается тем же самым тождеством, но только тождеством, воспроизведенном на более глубоком уровне, тождеством различия, в котором само различие оказывается включенным в тождество. Другой оказывается не реальным другим, а способом возвращения тождества к самому себе.

Здесь возникает основной вопрос — возможно ли все-таки преодоление такой ситуации отсутствия действительного Другого? По всей видимости, оно возможно только как преодоление и выход за пределы структур, формирующих субъективность как таковую. Действительный разговор о Другом как разговоре с Другим возможен тогда, когда мы отказываемся от целого ряда конструкций, являющихся по своей сути метафизическими, то есть некритичными к своим основаниям.

Необходимость такого преодоления традиционных структур особенно остро стоит для философских дисциплин, формирующих не просто новые парадигмы, но и новые типы научности. Новые типы научности, предполагающие преодоление классической субъект-объектной модели познания, организуют также и новый вариант отношения знания и деятельности. В этой связи обостряется необходимость теоретического осмысления как сути философской работы, так и анализа тех структур бытия, что находятся за пределами различения субъекта и объекта и в этом отношении являются исходными.

Поиск пределов парадокса монолизма обращает к хайдеггеровской проблематике Mit-Sein (со-бытия) и его последующей интерпретации Ж.-Л.Нанси<sup>3</sup>. Ж.-Л.Нанси указывает на предел разрешимости внешнего-внутреннего как предел, на котором пребывает со-бытие, со-вместность. Лишь пребывая на пределе, будучи обращенным к... можно осуществлять открытость (открытие), которое предшествует ««пребыванию» лицом к лицу», пребывание на пределе предшествует разглядыванию, присвоению, захвату добычи или заложника<sup>4</sup>.

Оппозиция «Я-Другой» во многом описывается теми же движениями, подчиняется той же динамике, что и «внешнее-внутреннее». На этом пределе исчезает возможность удостоверить границы Я и Ты. Вер-

<sup>3</sup> Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия М.Хайдеггера и современность. М., 1991.

<sup>4</sup> Там же. С. 97.

нее, сами эти границы возможны после выхода на предел. Предел (граница), стирая все пределы (границы), сам же их устанавливает, делая возможным это установление. По сути, граница на этом пределе теряет определенность своего места, так как она врезается в саму себя. В этой ситуации, когда пограничность становится внутренним качеством бытия, обнаруживается, что мир изначально совместен. Дальнейшее раскрытие логики этой совместности бытия в нашей статье и будет обнаружением его строения, а также попыткой нахождения способов решения задачи нахождения и формирования новых оснований, которые позволяют преодолеть те механизмы, что неизбежно производят субъект-объектные структуры и, следовательно, приводят к неразрешимости, в рамках этой логики, проблемы интерсубъективности.

## II

Для разрешения проблемы интерсубъективности, выхода за пределы описанных парадоксов, необходимо переосмысление понятия индивидуальности и отношений общественное-индивидуальное. Такое переосмысление, подразумевающее также определенный концептуальный сдвиг, приводящий к выходу за пределы классического представления о теоретической системе и понятии, предполагает отказ от понятия «индивидуальности», являющимся парным для понятия «общественное», и замену его другим понятием, позволяющим преодолеть вышеуказанные традиционные субъект-объектные конструкции. Таким понятием, выводящим предел наружу и обнаруживающим границу субъект-объектной оппозиции, является, на наш взгляд, понятие «сингулярности».

Понятие «сингулярности», активно вводимое в оборот в современной философии, дает возможность прояснить способ, каким существует множественность и единичность, та единичность, которая сущностно первичнее абстрактного единства или Единого. Среди работ современных философов, анализирующих смысл этого понятия, следует, в первую очередь, отметить работы Ж.Делеза<sup>5</sup>.

Смысл понятия «сингулярность» можно, соотнося, вслед за Делезом, с понятием «серий», раскрыть через образ «схождения и расхождения серий». Сингулярность — это Событие, имеющее смысл или, другими словами, сам смысл. Само Событие, с одной стороны, носит точечный характер, с другой стороны, поскольку Событие связано с другими Событиями, его необходимо рассматривать как несущее континуальный характер, что на поверхности бытия фиксируется как невозможность События существовать изолировано от других событий. Такое понимание континуальности, однако, вовсе не должно приводить к «размыванию» смысла События и перетеканию его смысла в какой-либо другой. Смысл события остается характеризующимся понятием точки, однако, точка, носит пролиферируемый, размноженный характер. Подобная пролиферируемая точка может быть понята как серия. Любой смысл, любое Событие, имеющее свой смысл, может быть переинтерпретировано в пределах этой пролиферируемой

<sup>5</sup> См.: Делез Ж. Логика смысла. М., 1995; а также Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., 1998.

точки, которая предстает как серия или как линия, исчерпывающая все варианты модификации этой точки. В пределе, возможности для такой модификации бесконечны, весь мир — это модификация одного События, и тогда точка События совпадает со всем миром, собирает в себе все Бытие. С другой стороны, точка События, несмотря на свою пролиферацию, продолжает носить точечный характер и это означает, что пролиферированная точка является в то же самое время серией, другими словами, линией, наложенной на другие линии, которые являются, в сущности, другими пролиферированными точками. Связь точечных Событий осуществляется через это наложение линий как пролиферированных точек. В пределе, в действии такого горизонтального разворачивания, множество событий оказывается продублировано множеством миров, наложенных друг на друга.

Пролиферация, таким образом, позволяет осуществлять связь заведомо точечных Событий через серии. Серия — это серия точек, серия пролиферированных сингулярностей. Серия — одновременно и пролиферированная точка, которая через свою модификацию осуществляет преобразование смысла События и таким образом связь его со всеми другими Событиями, и ряд точек Событий, пролиферации которых наложены друг на друга. Следует отметить, что лишь в пределе возможности для такой модификации бесконечны и лишь в пределе точка События совпадает со всем миром. В действительности же всегда имеются границы Событий. Существует разные События или можно сказать, что существует *разное* События, Различные События. В этом мире невозможны, например, синий снег или роза с зелеными лепестками. В сущности, эта невозможность является невозможностью, лежащей в основании этого мира.

Такая невозможность может быть понята как «пустое место» Ж.Лакана. «Пустое место» у Ж.Лакана, с одной стороны, — изначально невозможное место, место противоречия как такового, чисто фантазматическое пространство, с другой стороны — это место, организующее расположение всех предметов и мест бытия и потому являющееся центральным местом. Пустое место или пустой объект — это место или объект желания, который нельзя, как это отмечает Лакан, в рамках одной и той же логики определить и одновременно иметь его как объект желания. Пустое место есть неопределимая нехватка, невозможное как таковое. Фантазм как раз представляет собой такое пустое место или событие, которое невозможно по условиям законов этого мира.

Отметим, что фантазм не произведен от желания, наоборот, само желание обнаруживается в результате разворачивания отношения «фантазма» и «нехватки». Поскольку любая вещь существует в отношении своей «идеальной» фантазматической модели, то в результате фантазм определяет существо любой вещи. Идеальные модели устанавливают сценарии, в соответствии с которыми вещи и явления воспринимаются, делаются определенными, хотя сами эти идеальные сценарии и модели нереальны или, по крайней мере, имеют другой статус реальности. Таким образом, фантазм можно представить как «нереальное идеальное» пространство, организующее «реальное» пространство. Тогда «реальное» пространство — это пространство нехватки или потребности (*le besoin*), так как любую вещь можно представить как способ орга-

низации нехватки. Сама же нехватка существует в действии собственной трансгрессии, восполняясь производством. Она компенсируется созданием идеальных фантазматических пространств, в которых нехватка izbывається за счет некоторого излишка и маскируется. Таким избытком и является фантазм.

Нехватка, проявляя неполноту чего-либо, указывает на невозможность определенных Событий или определенного сочетания Событий. Нехватка фиксирует и определяет невозможность и недоступность определенных «реализаций» в рамках этого пространства и, тем самым, собственно, дает возможность быть определенности как таковой. Фантазм является преодолением нехватки или определенной не-совозможности Событий мира. Такое преодоление нехватки, которое осуществляется фантазмом, организует «реальное» пространство в качестве определенного. Определенность здесь можно понять как плотность, неизменность. Плотность вещей по сути является плотностью не-совозможности Событий определенного строя Бытия. По отношению к «плотности», создавая ее, фантазм по видимости имеет двойственное отношение. С одной стороны, фантазм стремится разрушить некоторые границы, разрушить нехватку и потому он противостоит плотности, но это противостояние является противостоянием такого рода, которое поддерживает и придает прочность этой плотности, в силу того, что фантазм фиксирует определенную нехватку. Потому, в своем полагании идеальных моделей, структура фантазма с необходимостью вводит характеристику плотности для идеальных моделей, для идей. Собственно говоря, сама определенность вещи задается определенностью ее фантазма или, другими словами, определенностью ее идеальной модели, идеи в платоновско-гегелевском смысле.

Каждая вещь существует как проявление нехватки (*manque*), как знак отсутствия полноты или знак небытия, знак отсутствия, как след (*trace*). Нехватка на поверхности бытия реализуется как нехватка объекта желания и, в этом смысле, фантазм как идеальная фантазматическая модель есть «модель» объекта желания. Но только «модель», поскольку реально сам объект не может быть дан в качестве объекта желания как такового. Собственно только создавая такие фантазматические «модели» желание и может существовать. Своим существованием оно обязано постоянной нехватке, всегда имеющемуся зазору, возникающему «перед» объектом желания. Этот зазор может фиксироваться как зазор между действительным и желаемым, но по сути не существует ни действительного, ни желаемого в качестве объекта. Существует действие постоянного полагания фантазма, которое с одной стороны, предшествует желанию, а с другой — в качестве звена этого постоянного действия откладывания «одновременно» с ним. Вместе с тем, фантазм не имел бы силы, если бы был просто идеальной моделью действительности. По сути фантазм имеет структуру складки. Если есть фантазм, то он сам в свою очередь может быть рассмотрен как «реальность», с которой соотносится иной фантазм. Если существует фантазм, то существует и фантазм фантазма, в котором фантазм черпает свою силу. С одной стороны, фантазм подпитывается зиянием, *manque*, стремящимся укрыть себя, а с другой стороны, он черпает свою силу в глубине структуры, производящей фантазм над фантазмом.

Фантазм никогда не достижим, он является пределом, по отношению к которому организуются вещи мира. В этом смысле фантазм — это всегда предел реального, «другая» сторона события или происходящего. «Другая» сторона может быть видима в том смысле, в котором «наблюдаем» фантазм, но между «этой» стороной и «другой» стороной, представляющей собой фантазм, существует абсолютная граница. Попытка пересечения ее обнаруживает плотность этой границы по мере «приближения» к ней. Такая граница никогда не пересекается в качестве «этой» границы, поскольку фантазм есть «нереальное» этого мира и достижение фантазма означало бы привнесение нереального в этот мир, разрушение законов этого мира. Эта граница может преодолеваться всегда только как другая граница, как граница другого. В этом смысле преодоление границы и «достижение» объекта желания — это всегда смещение этой границы, создание нового фантазма, нового отношения между «реальностью» и «идеальностью». Фантазм, таким образом, обнаруживает самим фактом своего бытия, что мир содержит внутри себя невозможное или невозможное. Сам фантазм является попыткой прикрыть, скрыть это невозможное, но в результате оно обнаруживает себя в других местах, в частности, в зиянии недостижимости фантазма, которое в сущности является зиянием недостижимости совозможности как таковой.

Однако невозможное и есть не-совозможное как не-совозможность каких-то Событий мира. Сингулярность, пролиферируясь в линии структурного Разбива Бытия (М.Хайдеггер), осуществляя некую возможность мира как то или иное Событие, по сути представляет через них некую не-совозможность, которая первичнее возможности, как первичнее идеальное Событие Ж. Делеза по отношению к происшествию. Сингулярность, таким образом, есть место не-совозможности, как такое место, где не-совозможность обнаруживается как более первичная, чем со-возможность. Не-совозможность схождения (со-схождения) некоторых серий может обнаруживаться в мире по-разному, например, как не-совозможность серий предикатов. Обнаруженная не-совозможность, будучи высказана в качестве сингулярности, ставит под сомнение привычную, «данную» нам со-возможность, как, например, со-возможность предикатов (имен) «зеленый» и «цвет» или «роза» и «цветок», разрушая, тем самым, возможность удостоверенного соединения этих предикатов в качестве родо-видового соединения и обнаруживая существование других возможностей соединения этих предикатов.

Следует обратить внимание на то, что в этом, указанном смысле, само родо-видовое соединение или бинарная связь «абстрактное-конкретное» является способом организации этого мира, его «со-возможностями». Способом, где по краям этой оппозиции воспроизводятся также сингулярности, как (1) пустое абстрактное и (2) бескачественное нерелексированное конкретное Гегеля. Эти крайности существуют как знаки или как бодрейровские симулякры сингулярности, которые сами по себе нереальны и могут существовать только в качестве гиперреальных. «Абстрактное» и «конкретное» оказываются гиперреальными по отношению к сингулярности, мир же абстрактного-конкретного — гиперреальным по отношению к реальному. По сути, изначально не мир, где есть мысль, находящаяся в рамках абстрактного-конкретного, но



мир, где всего лишь возможно такое Событие, возможно как совозможная совозможность. Однако, по сути изначально даже не эта совозможная совозможность, а сама сингулярность как излом или место излома. Излом первичнее, чем поля, созданные этим изломом. Мы видим и воспринимаем излом, а не вещи, мир нам дан в качестве изломов, переходов от одного к другому. Излом и есть в некоторой точке (в некотором изломе) сама сингулярность. Сингулярность — это Событие, нулевое измерение, точка непрерывного уточнения, в результате этого уточнения превращающаяся в излом, серию, линию или плоскость. Сингулярность существует как точка рождения плоскости, как точка фрактала, из которой неизбежно строится структурно определенная плоскость-мир. Точка фрактала создает в своем развертывании мир. Изначальна такая сингулярность, такой излом, где сингулярности в своей серии распространяются так, что производят или, другими словами, находят совозможными другие сингулярности, одновременно, и в качестве совозможных, и в качестве невозможных. Это означает, что любая сингулярность производит складывание точек сингулярности в своей точке. Иначе говоря, поскольку сингулярность первичнее заполняемого пространства, которое можно представить как пространство плоскости, как пространство, лишенное глубины и высоты, то сингулярность оказывается всегда первичнее своей серии уже хотя бы потому, что всегда имеется одна сингулярность. В этом смысле всегда есть только одна сингулярность, и все другие можно представить как линии ее серии.

Реальное строение бытия — это абстрактная холодная плоскость, созданная этим рисунком, структурирующим или, словами М. Хайдеггера, «разбивающим» Бытие. «Реальное» восприятие, «реальный» эстетизм, если бы таковой существовал в качестве внешнего по отношению к этой плоскости, обнаруживал бы этот фрактальный узор, бесконечно умноженный подобно тому, как умножается узор зеркалами в калейдоскопе. Вещи мира возникают лишь в результате размножения и преломления этих абстрактных линий, чистых границ бытия (здесь уместно вспомнить основные положения кантовской эстетики — чистый эстетический объект лишен всякой полезности — потому, по Канту, таким объектом прежде всего является тот же самый калейдоскопический орнамент). Событие, стремясь к преодолению невозможности, стягивает все события в себе, воспроизводя в себе структуру бытия — бесконечное погружение вглубь фрактала. Здесь же создается и основная парадоксальность сингулярности — топология сингулярности воспроизводит топологию бытия — единство микро и макроструктуры, отмеченное еще Лейбницем. *Mise en abyme* — настоящее падение в бездну. Бездна (*abyme*) повтора, подобия (*simulacre*), бездна подражания, *mimesis* — а Другому. *Mimesis* спасает, маскирует сингулярность, Я, так как он не только лишь подражание, но и отражение чего-либо, может быть не моего, но возможно, и моего присутствия. *Mimesis* отражает, не дает поразить. Это не только зеркало, в котором повторяются движения и па (*pas* — па; след) и умножаются линии и границы бытия, это и щит, блестящий и почти зеркальный с изображением герба, который (герб) сам уподобляется по форме щиту, на котором имеется изображение. *Mimesis* — щит, который отражает угрозу поражения, угрозу

удара. Mimesis стоит *перед* у-даром, пред-упреждает удар. Он заставляет морщиться до того, как произойдет удар. Слово «морщиться» отсылает нас к цветку (мимоза, *mimos*), что морщится, увядая, и чьему действию подражает мим, откуда и берет свое имя. Морщиться от удара заставляет опасность. Морщиться можно от удара безвкусицей, грубостью, но апотропейная мощь *mimesis*'а отводит удар, складки морщин складываются в улыбку, отражающую и берущую в кавычки. Mimesis сам зовет испытать свою апотропейную мощь пародией, воспроизводством узора бытия. Однако, есть еще всегда вопрос о границе между сингулярностью и бытием, вопрос неразрешимый по своей сути, ибо сама эта граница не может быть полно воспроизведена в топологическом ландшафте сингулярности — неразрешимость фрактальной геральдической структуры (*mise en abyme* у Деррида), парадоксальная неразрешимость Геделя, невозможность полного воспроизведения или описания структуры внутри самой себя. Эта неразрешимость по-разному проговаривается в европейской философии. У М.Хайдеггера, например, эта мысль озвучивается как идея переплетенности структур бытия, переплетенности языка и бытия, переплетенности такого рода, что теряется однозначность границы между ними — язык, раскрывая структуру бытия, сам и оказывается частью самого бытия или даже им самим. В результате оказывается невозможным однозначное определение ни сущности языка, ни сущности бытия. Бытие оказывается переплетенным, замкнутым, оно — открытая структура взрезающая саму себя. В этой внутрипереплетенности Бытие постоянно свидетельствует о себе. Структурно различие философских моделей можно представить как различие форм освидетельствования Бытия — новоевропейская форма освидетельствования подразумевает некоторое «Я мыслю» в качестве основания. И.Кант пишет: «Должно быть возможно, чтобы «Я мыслю» сопровождало все мои представления...» [Критика чистого разума. С. 131—132]. В Новое время освидетельствование всегда существует так, что есть некоторая тождественность этого акта, которая и приводит к тому, что эпифеноменально эта тождественность, в форме заключения «Я мыслю», фиксируется как субстанция.

### III

Связь между сингулярностями обнаруживает отношения между ними одновременно как совозможные и как несовозможные. Действие собирания сингулярного События выражает стремление преодоления несовозможности событий. Событие (*Ereignis*) — это то, что собирает, стягивает, бытие в точке, в месте/вместе. Сила собирания, освоения (*eigen*) приводит к тому, что событие всегда имеет-ся и, таким образом, дает-ся/выдает-ся как собственное, потому логика события — это логика собственности. Событие, однако, не только собирает, но и (и это тот же самый экономический жест) откладывает, рассеивает. Событие — это всегда и *Enteignis*, как отметит Ж.Деррида. Откладывая себя, Событие откладывается так, что всегда существует вклад События, Событие вкладывается в себя, падая в без-дну свойственности и в итоге обнаруживая свою составленность.

Собирая, стягивая, бытие в себе, сингулярное событие стремится

преодолеть невозможность определенной геометрии сериации событий, расчерчивающих определенным рисунком, узором, бытие. Сила собирания приводит к тому, что возникающее напряжение сгибает плоскость сингулярностей. Топологически сингулярность складывает пространство плоскости-мира в «гармошку», и тогда все точки других сингулярностей оказываются собранными действительно в одну точку. Плоскость, не имея глубины, позволяет это полное геометрическое совпадение некоторых точек в одной, как это происходит, например, когда мы сгибаем лист бумаги и обнаруживаем, что точки плоскости в результате совпадают друг с другом. Сгибая «гармошкой» плоскость дважды, трижды или большее количество раз мы можем добиться того, что несколько точек, возможно, в пределе все, если плоскость не имеет никакой глубины, совпали друг с другом, стали одной точкой. Такое складывание приводит к тому, что в этой сложной/сложенной, совмещенной, точке существует уже не сингулярность, а индивидуальность как место складывания множественных точек в одной. С другой стороны, сингулярность, сохраняя свои характеристики единственной точки, остается сингулярностью.

Отметим, что всегда существует некоторое собирание, складывание многих точек в одну, которое приводит, с одной стороны, к созданию индивидуального или конкретного, которое по своей сущности отличается от сингулярности, а на другом полюсе этой логики — к созданию Единого, которое опять-таки является таким же симулякром, как и индивидуальное. Таким образом, проблема отношения индивидуального и общественного здесь находит свое решение, исчерпывая и тему интерсубъективности — реально существует сингулярность и определенная топология бытия. Складывание плоскости сингулярности/сингулярностей приводит к возникновению удвоенной сингулярности, которая и является индивидуальностью как таковой на одном полюсе, но в той же степени Единым, общим, общественным, на другом.

В результате, возникающий вопрос о том, какое состояние плоскости и точек является первоначальным — состояние, когда точки рассыпаны на поверхности «развернутой» плоскости, собственно и образуя ее, или состояние, когда поверхность сгибается, собираясь в «гармошку» так, что некоторые точки на плоскости совпадают и собираются в одну точку таким образом, что все другие репрезентируются через нее, представляется неверным. Существует плоскость сингулярностей, у которой нет никакого «правильного» состояния, она сгибается и разгибается, приводя каждый раз к совпадению тех или иных сингулярностей на этой плоскости. Это сгибание лежит в основе такого явления как складка (Pli). Понятие «складки» также достаточно подробно анализируется в современной философии и мы учитываем все те значения, которые придаются ему в философии Ж.Деррида, Ж.Делеза, М.Фуко, но придаем ему и ряд новых значений, в первую очередь, связанных с действием сгибания плоскости сингулярностей и с эффектом возникновения совмещенных точек.

Сгибание плоскости приводит к «реализации», проявленности некоторой не-совозможности, определяющей строение мира и в этом смысле являющейся оборотом определенной возможности. Совпадение некоторых точек, создающее определенную конструкцию мира, означает,

что ряд точек не совпали в действии сгибания плоскости. Это принципиальное несовпадение и является не-совозможностью. Не-совозможность здесь является не только исходной организацией строения мира, но и местом откладывания Различия. Топологическое сгибание-собираание может как вести, так и не вести к собиранию тех или иных точек сингулярности.

Очерченная выше топология совместности описывает, в том числе, способ существования телесности. Тело можно представить как плоскость, которая в своем сгибании наталкивается на себя и так определяет себя. Точка, в которой происходит столкновение тела с самим собой, по сути является одной точкой, точкой События или сингулярности, определяющей способ телесности. Эта единственная точка в своей серии или, другими словами, в своем «дрейфе» создает одну пролиферированную точку или, что одно и то же, серию точек. Эта серия в первую очередь является серией опыта касаний тела к самому себе и лишь впоследствии, в результате такого опыта, эта серия распадается таким образом, что одна точка, оформившаяся в результате столкновения тела с собой, становится множеством, дублируя множественность возможностей сгибания плоскости тела.

В современном обществе с его технологиями и сложными структурами взаимосвязи тел и коммуникаций в пространстве, теряется однозначность и определенность человеческого тела и вообще телесности. Но дело не в том, что современная коммуникационная технология делает тело «размазанным», таким его делает любая технология, сама превращаясь в тело. Скорее дело обстоит так, что «тело без органов» как место предела оформленности развива телесности совпадает со всеобщим Разбивом бытия, который делается явным как та или иная телесность. Наша телесность в привычном понимании лишь маскирует всякий раз то, что дает ему существование — сингулярное «тело без органов», рассеянное в пространстве, определенный разбив пространства. Весь мир представляется тогда, как одно большое тело, машины желания которого совпадают с нашими потребностями, которые в «информационных» обществах являются во многом потребностями развития техники, как, например, компьютер давно стал частью этого тела, требующей новых технологий, больших скоростей и больших объемов памяти уже независимо от требований его применения. В настоящее время, скорее, сам компьютер, как развивающаяся технология, определяет место и способ своего применения, чем кто-то нуждающийся в разрешении своих задач и использующий его для этого; подобные машины желания требуют своего приращения сами из себя, из своей сущности. Такие «тела без органов», рассыпанные в пространстве, лишены центра и тем не менее через свои машины желания приводят в действие любую телесность. Естественно возникает вопрос: «Что же сдерживает машины желания, что ставит границы телам без органов?» Несомненно, что таким ограничителем являются сами машины желания, сами тела без органов. Можно сказать, что машины желания натыкаются на другие машины желания. Но дело обстоит не совсем так, ибо в сущности границу желанию ставит само желание, как, например, развитию какой-либо технологии предел ставит не другая технология. Новая технология приходит лишь тогда, когда прежняя уже обнаружила

свои границы. Границей желания, таким образом, может стать только само это же желание, которое натывается на свои пределы. Потому, на наш взгляд, следует говорить не о телах без органов, а о теле без органов как едином месте разбива бытия. Границей тела без органов становится только тело без органов, которое натывается на свои пределы, ограничивает себя. Наш опыт собственного тела и состоит в итоге из таких натываний, касаний к своему телу. Предел становится плотностью, телесностью.

Но столкновение происходит не только с тем, что мы привыкли называть своим телом. Стены, предметы, вобщем вещи мира ставят предел телу, и этот предел нельзя понимать как внешний, как предел вторичный по отношению к пределу поверхности привычного тела. Нет, *весь* предел и составляет наше тело, нашу телесность. Другие вещи являются в той же мере нашим телом, его поверхностью, что и «привычная» телесность. Правильно будет говорить о том, что нет никакой привычной телесности, что она образована лишь как некая фикция в результате той же логики дву-однозначности, пытающейся разделить мир на отражаемое и отражающего. Тогда пропадает разделение на собственно телесность и окружающие ее вещи. В итоге, существует одно тело без органов, которое и составляет все бытие.

1256072  
Тело без органов или структурный разбив бытия, который здесь обнаруживает себя как «разбив телесности», натывается на свои пределы и образует устойчивое тело. Но в силу того, что разбив активен, идет постоянный поиск выхода за пределы, поиск мест, где бы тело не наткалось на свои пределы. Такой поиск является поиском иных разбивов, поиском, логика которого подобна логике поиска мест меньшей Боли. Боль существует как разрыв, разрывающий себя и проявляющий себя в многочисленных вариантах, разрыв, лишь на поверхности формирующий физическое тело Боли. Боль онтологична, она заключена в существовании несовозможности, в ограниченности Da-Sein, которая, как отмечает М.Хайдеггер, проявляется в невозможности повсюду быть дома, иначе говоря, в несовозможности как таковой. В нахождении других разбивов, где отсутствует то или иное ограничение, от которого пытается избавиться тело, происходит формирование иного тела. Это другое тело, разумеется, обладает своими границами, отличными от границ первого. Единственно таким образом приобретается опыт множественности тел. Другими словами, тело не ограничивается другим телом, оно ограничивается только столкновением с самим собой. Действие преодоления своего предела тело создает иное тело, отличное от исходного. Различие тел — это различие тел без органов, различие Разбивов Бытия, каждый из которых глобален и объемлет *весь* мир. Различение происходит в точках их намерения преодолеть свое ограничение. Различие тел — это различие глобальных разбивов, которые находятся не рядом в пространстве, а каждый из которых полностью объемлет и определяет все пространство бытия, но который, хотя это происходит уже как вторичный эффект, может обнаруживать себя и в пространстве как часть пространства в силу того, что через те или иные вещи тот или иной разбив проявляется сильнее. Это происходит подобно тому, как сами вещи склонны к тому или иному разбиву бытия и находятся в тяге к тому или иному бытию. В итоге, в пространстве имеются другие

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Уральского Госуниверситета

г.Екатеринбург

тела лишь постольку, поскольку мы причастны к другим разбивам бытия. Предел, таким образом, в силу активности разбива может в каких-то своих частях совпадать с пределом предела, то есть с переделом, самым разбивом, и тогда эти тела могут совпадать с теми или иными пределами настоящего разбива, другими словами, актуального, имеющегося в настоящий момент разбива бытия.

Поскольку любая вещь определяется фантазмом, который по сути является желанием, которое структурировано и имеет форму разбива, то можно сказать, что всякая вещь образована неким изломом Бытия, на котором она кристаллизуется, тем изломом, который является результатом фантазматического Разбива Бытия, изломом, на котором столкнулись некие силы, как некие желания. В точке столкновения этих желаний, или этого желания, возникает вещь. Таким образом, вещь как таковую можно представить как результат столкновения противонаправленных желаний или столкновения с самим собой одного желания, которое в своем производстве натывается на самое себя и обнаруживает себя как вещь. Желание раздваивается, и вещь существует в промежутке колебаний желания. Вещь здесь понимается в широком смысле, под вещью может пониматься и мир как таковой. При таком понимании вещь никогда не стабильна, она постоянно перекраивает свои границы как перекраиваются границы желания, сталкивающегося с самим собой и в поисках преодоления этого столкновения осуществляющая излом излома.

По сути же следует отметить, что сингулярность, как собрание, никогда не существует в качестве одной единственной, другими словами, в качестве конкретности. Сингулярность в своем существовании определяет возможность других сингулярностей как возможность других Событий, точнее как их со-возможность в рамках тут же ею создаваемой логики со-возможности, ибо каждая логика в сущности — это тактика со-возможности или набор различных тактик со-возможности. Но, определяя какую-либо со-возможность, сингулярность определяет в то же самое время не-совозможное, которое, на наш взгляд, первичнее со-возможного так как не-совозможное фиксирует и определяет «что» мира как то, что не может в нем встретиться, что существует в мире в качестве определенного, но, в то же время, определено, в первую очередь, через свою не-совозможность. Совершая, однако, действие определения не-совозможности, мы выводим наружу новые области мира как новое определенное, постоянно изменяющее свои границы. На наш взгляд, философия, которая ставит вопрос о сущности сингулярности и со-возможности, сама в значительной мере является таким усилием, которое демонстрирует в мысли совозможность тех вещей, что обычно существуют в рамках не-совозможности.

#### IV

Итак, существует сериация Событий, которая и образует тот мир, но здесь возникает вопрос о том, почему одни События, одни типы сериации существуют как возможные, а другие как невозможные. Очевидно, к этому приводит определенное строение бытия, которое определяет совместность некоторых Событий. Существует определенная архи-

тектоника бытия. Возникает вопрос, — каким образом события сводятся, каким образом они становятся сов-местными? На наш взгляд, существует определенный способ определения, становления события, который мы характеризуем как «прихват». По сути, Событие обнаруживается в тот момент, когда сингулярность плоскости мира встречается с другой сингулярностью. Здесь возникает прихват как удвоение одного события. Удвоение происходит одновременно (1) как удвоение события и (2) как удвоение связи события. Удвоение события происходит в тот момент, когда два события сов-мещаются, создавая дву-однозначное Событие. В рамках этой дву-однозначности только и возникает определенность События. «Прихват» возникает не на уровне структуры сингулярного, но на уровне структуры индивидуального, совмещенной сингулярности, и предполагает наличие наблюдения и фигуры наблюдателя со всеми вытекающими отсюда следствиями — разделение на наблюдателя и наблюдаемое и, в конечном итоге, учреждение структуры субъективности. Наблюдатель одновременно фиксирует Событие и, в то же время, лишает событие сингулярности. Событие совмещается, совмещается дважды, дублирует себя, становится двойственным и в то же время фиксированным. Двойственность здесь возникает как вздымание «неразрешимости». Подобную ситуацию превращения сингулярного События можно проиллюстрировать через яркий пример из фильма П.Гринюэя «Повар, вор, его жена и ее любовник». Сексуальность «жены» является сингулярной, какой, впрочем, сексуальность является почти всегда. По ходу фильма мы видим, что происходит между ней и ее «любовником», мы видим их тела и те действия, которые они совершают. После смерти «любовника» «жена» уже не уверена в тех событиях, которые имели место. Смерть любовника обрывает коммуникационные линии, формирующие Событие встречи их тел. Для того, чтобы быть удостоверенной в том, что это Событие имело место она вынуждена задать вопрос повару: «Что ты видел?». Требование подробного пересказа произошедшего неизбежно в этой ситуации. Лишь описание движений, поз, выражений ее лица во время события встречи их тел, совершенное поваром, возвращает Событию реальность, фиксируя его<sup>6</sup>.

Многозначность События создает возможность для его определения в противоположность тому состоянию, когда событие существует в качестве «неприхваченного» и, следовательно, неопределенного. С другой стороны, удвоение происходит через удвоение связей. Между событиями, которые собираются в одно событие, на самом деле уже существовала одна связь до возникновения их сов-местности. Эта связь образована единством плоскости сингулярных событий, которая, по сути, есть плоскость одного события, одного мира. Таким образом, в «прихвате» происходит не только удвоения события, но и удвоение свя-

<sup>6</sup> Вообще следует отметить, что эстетика П.Гринюэя во многом строится вокруг фигуры наблюдения. Ее знаками являются и тот интерес, который П.Гринюэй проявляет к границам и рамкам (например, рамкам картины или изображения как такового), позволяющим осуществлять наблюдение и систематизацию, и тот интерес, который Гринюэй демонстрирует по отношению к различным техникам подсчета и рассчитывания пространства. Пределом таких структур у Гринюэя чаще всего становится зеркальная симметрия — форма чистого универсального удвоения пространства («ZOO») и времени (сам подсчет и становится формой осимметривания времени как временных событий), разрушающая возможность существования несовершенного наблюдения и несовершенных объектов.

зи между этими событиями. Потому можно также сказать, что это удвоение связи есть одновременно и удвоение связи между одним и тем же событием. Точка прихвата поэтому является точкой фиксирования двойственности, сов-местности. Совместность в этой точке не просто существует, но еще и фиксируется, обнаруживается. Здесь совместность обнаруживается как определенная совместность и двойственность и вместе с тем (сов-местно) как «чистая» сов-местность. Встречаясь с самой собой дважды сингулярность обнаруживает изначальную совместность, как это происходит, например, в действии обнаруживающем двусложность руки. Другая рука, рука другого — это рука друга, которая пожимает-ся в рукопожатии. Другая рука всегда при себе — существует двусложность телесности, обнаруживающаяся в тот момент, когда рука встречает-ся (не только в действии рукопожатия, но и в молитве или просьбе). Преодоление ситуации монологизма и открытие Другого, таким образом, возможно в результате открытия сов-местности бытия, в результате ставки на пару, но не на зеркальную пару. Необходимо правильно поставить на пару, обнаружить «место» сов-местности — и, в результате, выиграть пари. У-дар по рукам (пари) вводит в действие дар события, всегда чреватый у-дачей (раз- и совмещения сов-местности).

Мир структурирован так, что всегда существует встреча, сов-местность некоторых событий, или, скажем по-другому, некоторая сов-местность одного события. Эта сов-местность не существует в качестве раз и навсегда определенной. Сама совместность является открытой, что приводит к тому, что любое конкретное, индивидуальное, в бытии постоянно переопределяется. Изменение совместности происходит в результате смещения точки прихвата. Одна из связей, а именно, осуществляющая вторичную связь сингулярностей, не является жесткой. Пространство плоскости сингулярностей в своих изгибах осуществляет конструирование таких вторичных связей, но сама плоскость не просто соприкасается с собой, но в этом соприкосновении, создающем точки прихвата, осуществляет еще и скольжение. Одна плоскость скользит по другой плоскости, вернее, плоскость, складываясь, скользит по самой себе, что приводит к смещению, дрейфу точки прихвата. Пространство плоскости находится в постоянном разворачивании, смещении точек прихвата.

Раскрывая понимание языка в японском строе бытия, в одной из своих работ М.Хайдеггер указывает на то, что «язык — это цветение уст»<sup>7</sup>. В данном случае мы имеем дело не просто с метафорой, а с попыткой обнаружения (самообнаружения) топологического строя бытия. Описание топологической структуры бытия, которое мы сделали в этой работе обнаруживает определенное сходство ландшафта с тем, что дается Хайдеггером. Пространство бытия плоскости сингулярностей многократно складывается. Это складывание приводит к потере однозначности в возможности определения и достоверности разграничения сингулярного, с одной стороны, и индивидуального, конкретного и общего, единого, в том числе и в смысле абстрактного — с другой. Это происходит постольку, поскольку плоскость оказывается не просто

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Разговор спрашивающего с японцем // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.



сложенной, но осуществляющей постоянное действие складывания. В действии этого складывания постоянно меняется как место складки, так и место сложенного, место прихвата событий. Плоскость сингулярностей подобно плоскости оригами образует некую форму, как, например, из листа возникает форма цветка. Цветок цветет и распускается, как распускаются лепестки розы в своем цветении. В этом цветении и распускании лепестки скользят друг по другу. Но являются ли эти лепестки разными или скорее этот цветок (роза?) образован одним лепестком, лепестком одной плоскости многократно сложенным? Эта единственная плоскость, образованная развертывающимся орнаментальным узором фрактала, многократно умноженным; плоскость, многократно сложенная и образующая определенную топологическую фигуру (цветения, распускания), существует как постоянно разворачивающаяся в действии взрезания имманентными плоскости границами (линиями сингулярных серий) своих же границ. Граница-разрез разрезает сам себя, выводя наружу из разреза новое тело мира, новую фигуру бытия. В результате взрезания границ в границы, место самой границы постоянно смещается, происходит смещение места совместности как оси индивидуального-общего и в результате деконструкция смысла отношений как индивидуального и общего, так и конкретного и абстрактно-всеобщего.

Н.В.Брянник

## ВЕРСИЯ ТЕМЫ «ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ» В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГУССЕРЛЯ И ХАЙДЕГГЕРА

Отталкиваясь от заданной темы — интерсубъективности, но не желая при этом быть втянутым в игру новомодными терминами, а тем более заниматься «переименованием» и «перелицовыванием» давно известной в марксистской парадигме проблемы социальности познания (ведь простая терминологическая расшифровка замысловатой «интерсубъективности», как межсубъектности, настраивает воспитанного советской философией на обоснование именно социальной зависимости познавательной деятельности), исследователь вынужден отыскивать тексты, свидетельствующие о философской подлинности заявленной темы. В моем случае отправным текстом стала работа Э.Гуссерля «Начало геометрии»<sup>8</sup>. В этом произведении присутствует, на мой взгляд, весьма оригинальная постановка проблемы интерсубъективности, причем в искомом контексте — применительно к теории познания. Позволю себе процитировать два фрагмента, где непосредственно формируется тема интерсубъективности. С самого начала Э.Гуссерль задается вопросом: «...как внутрисубъективно конституированный образ обретает собственное *межсубъектное бытие* в качестве некоей идеальной предметности, которая ...реальна вовсе не психически, хотя и психически возникла?»<sup>9</sup> — (курсив мой — Н.Б.) Для того, чтобы не выстраивались ассоциации по поводу заявленного им вопроса, скажем, с юмовской постановкой проблемы о том, как возможен переход от внутренних психических состояний к суждениям о предметах (как мы знаем,

<sup>8</sup> Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М., 1996.

<sup>9</sup> Там же. С. 218—219.

решение данной проблемы Кантом стало поворотным в плане становления самой гносеологии), приведу еще одно место из работы Гуссерля, где также напрямую формулируется тема интерсубъективности и одновременно просвечивает позиция самого автора. Имеется в виду вот этот фрагмент: «В контакте взаимного языкового понимания первоначальное производство и произведение одного субъекта будет активно после-понято другими <...> Письменные знаки, если их рассмотреть чисто телесно, могут быть восприняты просто чувственно и всегда имеется возможность воспринять их совместно, *межсубъектно*»<sup>10</sup> — (курсив мой — Н.Б.). Межсубъектность, фигурирующая в двух выше приведенных цитатах, терминологически буквально и означает интерсубъективность. Фиксированное присутствие темы интерсубъективности в теоретических изысканиях Э.Гуссерля дает повод раскрыть ее содержание и обозначить место данного положения в феноменологической концепции, которой, бесспорно, принадлежит ведущая роль в теоретико-познавательных построениях XX столетия.

Пояснений требует привлечение и другой фигуры (Хайдеггера), упомянутой в названии статьи. Аргумент, который будет приведен, может показаться далеко не прозрачным, но в ходе изложения, я надеюсь, это впечатление исчезнет. Дело в том, что обнаруживается тесная связь в содержательном развертывании темы интерсубъективности, представленной Гуссерлем, и некоторыми принципиальными соображениями (а, может быть, точнее было бы сказать: одним принципиальным положением) М.Хайдеггера. Говоря о тесной связи, я не имею в виду, что Хайдеггер дальше развивает гуссерлевскую постановку вопроса. Мне представляется, что у Хайдеггера также присутствует тема интерсубъективности, но он видит и осмысливает ее в принципиально ином контексте. В подтверждение наличия у него данной темы сошлюсь на самую нейтральную ее характеристику в терминологии Хайдеггера, в которой пока никак не представлена его особая позиция, — «что бы и как бы мы не пытались помыслить, мы мыслим в поле традиции»<sup>11</sup>. Тема интерсубъективности сопряжена у Хайдеггера с традицией. Любопытно, что и Гуссерль в конечном счете раскрывает интерсубъективность через традицию — интерсубъективность предстает у него как «традирование смысла». Нам и предстоит разобраться во внутренней логике постановки и движения проблемы интерсубъективности названных мыслителей.

Пояснив тему и привлекаемые для ее изложения философские фигуры, хотелось бы уточнить еще один момент. В названии статьи говорится об интерпретации Гуссерлем и Хайдеггером темы интерсубъективности и об авторской (имеется в виду автор данной статьи) версии этих интерпретаций. Присутствие в названии статьи слов «версия» и «интерпретации» позволяет корректно сформулировать замысел. Ведь у Гуссерля тема интерсубъективности не заявлена ни в названии упомянутой работы, ни как отрефлексированный принцип его концепции — под этим углом зрения я намереваюсь обрисовать его позицию — выходит, читателю предлагается интерпретация гуссерлевских воззрений; то же самое

<sup>10</sup> Гуссерль Э. Указ. соч. С. 220—221.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 79.

можно сказать и в отношении используемых текстов Хайдеггера — ни в одном из них эта тема прямо не заявлена, она будет реконструирована из ряда его работ. Но при этом не исключаю, что кто-нибудь другой по теме интерсубъективности мог бы интерпретировать и Гуссерля и Хайдеггера как-то иначе, — вот почему в названии статьи речь идет лишь о версии.

Что значимо в гуссерлевском развертывании темы интерсубъективности?

Гуссерль высказывает философское удивление по поводу такого совершенно привычного (во всяком случае ему так видится) для всех явления культуры, как геометрия. Ведь то, что ныне живущие люди называют геометрией, представляет собой особого рода духовную деятельность, причем точно такую же по своей сути, как и деятельность первых геометров, создавших этот феномен человеческой культуры. Как возможно такое? Какими механизмами обеспечивается тот факт, что, скажем, у пятиклассника, впервые осваивающего теорему Пифагора, мыслительная активность в этот момент по своему смыслу идентична происходившему две с половиной тысячи лет тому назад в голове Пифагора, который, как мы знаем, и дал доказательство знаменитой теоремы. Чем создается это удивительное постоянство?

Первый логический шаг, который, как мне представляется, мы обнаруживаем у Гуссерля при ответе на эти вопросы, заключается в необходимости признать в качестве субъекта любой ныне существующей и развивающейся науки не одного только ее первооткрывателя, но некий собирательный образ исследователя, причем не только как понятие, но и реальность. У него об этом говорится так: каждая «живая наука» «подключена к открытой цепи поколений, сотрудничающих друг с другом и друг для друга индивидов, известных или неизвестных исследователей, как бы к единой производительной субъективности»<sup>12</sup>. (Современные школьники потому и способны прибегать к математическим знаниям, что и по сей день в этой области науки существуют исследователи, правда, менее известные, чем Пифагор (даже в среде образованных людей), способные к трансляции приобретенных знаний и продуцированию новых идей, а потому и ответственные за создание учебников по геометрии).

«Открытая цепь поколений», «сотрудничающие друг с другом и друг для друга поколения людей», «единый производительный субъект» — вот те понятия, которые с первых шагов конкретизируют тему интерсубъективности. Смысл данных понятий настолько очевиден, что нет нужды в каких-либо дополнительных разъяснениях. Больше того, вполне законно может возникнуть вопрос: «А что такое особенное говорит Гуссерль?» Признавать связь поколений, передачу накопленного опыта — не такая уж важная теоретическая заслуга. Подобный факт регистрируется даже на уровне здравого смысла в повседневном опыте людей. И с этим нельзя не согласиться.

Теоретическая заслуга Гуссерля видится не столько в том, что он на материале сложной и строгой науки геометрии рассматривает этот процесс, — ему удается философски проблематизировать тему интерсубъективности, обнаружить внутренний механизм интерсубъектив-

<sup>12</sup> Гуссерль Э. Указ. соч. С. 214.

ных связей и, может быть, самое главное — экстраполировать его не только на другие науки, но и на все культурные образования, на культурный мир в целом. При этом его позиция отвечает интенциям феноменологической установки.

Начало цепочки межсубъектных зависимостей, по Гуссерлю, лежит во внутреннем пространстве первооткрывателей, говоря более конкретно и в привычной терминологии, — именно в психической деятельности указанных лиц в момент созидания ими тех или иных произведений культуры, в том числе и таких, как, например, геометрия или естествознание Нового времени. Но он не задерживается на раскрытии этой процедуры — ведь психическая активность кого бы то ни было носит сугубо частный, индивидуальный характер. Отмежеванию собственной методологии от психологического подхода философ посвятил одно из своих ранних произведений — «Логические исследования» (1911), тогда как «Начало геометрии» написано четверть века спустя, уже к концу жизни, когда выношенные представления не требуют особых аргументов — они присутствуют в виде скрытых аксиом. Передать другому, даже находящемуся с творцом в непосредственном контакте, свое психическое состояние, внутреннюю творческую активность в принципе невозможно. Трансляция подлечит лишь идеальное содержание — геометрические (вообще научные или какие-либо иные культурные) смыслы или, как их еще называет Гуссерль, «идеальные предметности». В этом понятии «идеальной предметности» (смысла или просто идеи) выражена, на мой взгляд, квинтэссенция гуссерлевской феноменологии. И если в «Идеях к чистой феноменологии» она излагается сугубо теоретически и излишне сложно, то в анализируемом исследовании и близком к нему по времени докладе «Кризис европейского человечества и философия» суть его подхода, сконцентрированного в данном понятии, выражена предельно ясно и доступно: «идеи, свойственные человеку смысловые структуры ..., представляя собой совершенно иное, чем реальные вещи... Создав первую концепцию идеи, человек становится совершенно новым человеком»<sup>13</sup>. Не углубляясь в эту тему, отметим только, что новое человечество предстает для него как европейская сверхнация, образ жизни которой отвечает преимущественно теоретико-созерцательной установке, основанной на идеях со всеми вытекающими из этого последствиями.

Идеальные предметности, смыслы обладают статусом духовной реальности — они могут воспроизводиться и, что самое главное, — в своей тождественности, идентичности. Благодаря данному их качеству и возможно понимание. В этом их бытийное отличие от реальности, присущей собственно психической деятельности. Мы не всегда вдохновляемся от оставившего след в творениях озарения гениев, ушедших в прошлое и даже современников, ответная реакция нашей психики может быть какой угодно; зато мы способны проникать в смысл произведений давно минувших эпох. На этот счет Гуссерль рассуждает так: «произведения могут, сохраняя тождественность, распространяться от одного лица к его ближним, и в понятельной цепи этих повторений очевидное переходит *как таковое* в сознание другого. В единстве со-

---

<sup>13</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 108.

общающегося сообщества многих лиц многократно воспроизведенные образы будут осознаваться не как одинаковые, но как один общий смысл»<sup>14</sup>. (курсив мой — *Н.Б.*) Здесь нет преувеличения или идеализации: смыслы и идеи культурных достижений, будучи освоенными в разные эпохи и в разных регионах, по мнению Гуссерля, предстают как те же самые; как бы ни казалось нам удивительным, но «теорема Пифагора, вся геометрия существует лишь один раз, как бы часто и даже на каких бы языках ее ни выражали»<sup>15</sup>.

Идеальные предметности создают лишь возможность для общения и понимания, но их признание теоретически еще не выводит нас за пределы субъекта; образы, смыслы и идеи — собственность человеческой индивидуальности, они являют собой реальность частного сознания — с его утратой они исчезают. Для устойчивого и непрерывного существования идеальные предметности должны обрести статус объективной реальности. Гуссерль различает «идеальные предметности» и «идеальные объективности». Идеальные объективности — это обретшие языковую плоть идеальные предметности: «языковое воплощение из лишь внутрисубъективного делает образование о б ъ е к т и в н ы м, таким, что, скажем, геометрическое понятие или положение дел действительно становится для всех понятным и значимым в своем идеальном геометрическом смысле, уже в языковом выражении как геометрический дискурс...»<sup>16</sup>.

Читатель, внимательно следящий за изложением гуссерлевской трактовки темы интересубъективности, в этом месте рассуждений может возразить по поводу претензии подать исследуемую позицию (позицию Гуссерля) как оригинальную. С его стороны может последовать аргумент такого плана. Отвергнув изначально марксистскую версию интересубъективности как привычную и неинформативную для постсоветского философского сообщества, не к ней ли мы (только уже через Гуссерля) и возвращаемся? Тема интересубъективности, развернутая как поиск связей внутри некоего единого производительного субъекта через смыслы и идеальные объективности, через язык, не новое ли это терминологическое облачение давно знакомых марксистских положений о социальной (межсубъектной) природе сознания и языка? Напомню только одну классическую формулу марксизма, открытую на начальном этапе творчества основоположников данного течения: «Язык так же древен, как и сознание; язык *есть* практическое, существующее и для других людей и тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми»<sup>17</sup>. Вряд ли стоит комментировать данный тезис, только обратим внимание на присутствие в нем всех вышеупомянутых ключевых слов — «сознание» (=идеи, смыслы, «идеальные предметности»); язык как практическое, действительное сознание («идеальные объективности», язык); через язык продукты сознания (и, соответственно, знание) существуют не только в головах их творцов, но и «других», больше того,

<sup>14</sup> Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 220.

<sup>15</sup> Там же. С. 215.

<sup>16</sup> Там же. С. 216.

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 29.

производство идей и язык по сути своей всегда ориентированы на этих «других» — значит, идеи и несущий их язык принадлежат некоему собирательному творцу (включающему и собственно самого творца и «других»).

Не стану категорично отвергать возникшую ассоциацию и уличение в принципиальном сходстве гуссерлианской и марксистской версии интерсубъективности. По этому поводу несколько позднее будет дана оценка. Здесь укажу только на одно существенное отличие. Феноменологическая теория сосредоточена на движении идей-смыслов, тогда как принципиальная новизна марксизма, по оценкам и его сторонников и его оппонентов, заключается в переворачивании самого принципа — идти не от производства идей, а от производства жизни людей.

Зафиксировав существенное отличие контекстов (что, безусловно, весьма значимо), завершим гуссерлевское толкование темы интерсубъективности.

Вводя в механизм трансляции и сохранения «для — других» однажды созданных идей-смыслов язык, Гуссерль, несмотря на то, что язык для него — это «языковая *плоть*», это «идеальная *объективность*», проводит в понимании языка свою общую установку — «сам язык во всех своих специфических отличиях по словам, фразам, типам речи ... построен насквозь из идеальных предметностей...»<sup>18</sup>. Но он не ограничивается данной характеристикой языка. Для него язык не просто языковая *плоть*, построенная из идеальных предметностей, — он называет его «функцией человека в человечестве»<sup>19</sup>. По поводу подобного понимания языка даются разъяснения, втягивающие в оборот одно из фундаментальных понятий последнего периода его творчества — понятие «жизненного мира». Жизненный мир (мировой горизонт) тематизируется Гуссерлем как горизонт вещей и горизонт совместно с нами (актуально и потенциально) живущих людей, горизонт со-человечества. Мир вещей и со-человечество и связаны между собой посредством языка: «все имеет свои имена... то есть может быть выражено в языке. Объективный мир с самого начала это мир для всех ...Его объективное бытие предполагает людей как людей их общего языка»<sup>20</sup>. Эта фраза нуждается в пояснении. Имена вещей жизненного мира манифестируют его объективность в силу того, что они (имена) не условны и не искусственны и даны не в угоду сиюминутности; они аккумулируют и несут в себе накопленный смысл, всю его полноту, передаваемую и наращиваемую от поколения к поколению. Вне идеальной объективности языка невозможно объективное существование мира вещей; и тот и другой (язык и мир вещей) заявляют о себе лишь в горизонте со-человечества.

Тема интерсубъективности в концепции Э.Гуссерля обрела свое логическое завершение. Всякое новое, входящее в жизнь поколение, способно обустроиться в ней, поскольку идентично воспроизводит и использует те смыслы, которые выработаны данной культурной традицией и переданы ему посредством языка. Этот механизм в гуссерлевской терминологии обозначен как процесс, включающий этапы «смыс-

<sup>18</sup> Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 216.

<sup>19</sup> Там же. С. 217.

<sup>20</sup> Там же. С.218.

лообразования», «смыслооседания» и «традирования смысла». Жизненный мир, преподанный через традиции, становится миром культуры.

Тема интерсубъективности, интерпретированная в контексте культурной традиции, заставляет переосмыслить предпосылки и центральные понятия традиционной понятой гносеологии<sup>21</sup>. В пользу необходимости критического пересмотра традиционно сложившегося у нас представления о гносеологии Гуссерль добавляет, на мой взгляд, важный аргумент: «Конечно, историческое возвратное отнесение никому не пришло в голову; и, конечно, теория познания никогда не воспринималась как своеобразная историческая задача. Но именно это мы ставим в упрек прошлому. Господствующая догма о принципиальном разрыве между теоретико-познавательным прояснением и историческим ... объяснением, между теоретико-познавательным и генетическим истоком в корне ложна...»<sup>22</sup>. Выходит, что удовлетворяющая самого мыслителя теория познания должна совпадать с историей познания, по меньшей мере ей следует быть исторически ориентированной. В подтверждение того, насколько кардинально меняется при такой ориентации решение проблем интересующей нас гносеологии, приведу его трактовку сущности знания. Знание для него есть «в настоящее время живущий культурный образ... есть традиция и одновременно то, что традирует...»<sup>23</sup>. Это ломает привычную для нас трактовку знания, сущностный признак которого мы связываем с репрезентацией реальных свойств и зависимостей познаваемых объектов.

Резюмирующий тезис касательно того, что собой представляет тема интерсубъективности у Гуссерля, в своем содержательно выражении может быть сформулирован так: межсубъектные связи, через которые реализует себя познавательная сфера человеческой жизнедеятельности, являют собой процесс традирования смысла. Традиция атрибутивна познанию.

Таким образом интерпретированная тема интерсубъективности (правомочность подобной интерпретации, включая сам термин «интерсубъективность», я пыталась подтвердить выдержками из произведений самого исследователя) вызывает ассоциации с некоторыми положениями (на мой взгляд, далеко не второстепенными) М.Хайдеггера. Об этом уже было заявлено в начале статьи. Обращаю внимание читателя на то, что моя оценка (по поводу ассоциаций) вовсе не категорична, а, скорее, гипотетична. Объясняю это тем, что не отношу себя к знатокам творчества такого «знакового» для XX столетия философа, как Хайдеггер; вместе с тем, знакомство даже с отдельными из его произведений позволяет признать в нем мыслителя цельного, который в своих философских воззрениях не делал поворотов на 180 градусов — значит, идеи, которые в разном облачении звучат неоднократно, можно относить уже на счет его позиции. Осмысление воззрений Хайдеггера считаю важным, потому что он один из творцов неклассической философии, которая имеет свой эквивалент и в решении тех вопросов, которые принято относить по ведомству гносеологических.

<sup>21</sup> О том, что собой представляет традиционно понятая гносеология, см.: *Брянник Н.В.* Культурно-исторический подход в гносеологии // *Эпистемы: Альманах*. Вып. 1. Екатеринбург, 1998.

<sup>22</sup> *Э.Гуссерль*. Начало геометрии. С.233.

<sup>23</sup> Там же.

Вопрос о традиции и, мне представляется, именно в контексте темы интерсубъективности присутствует в хайдеггеровских размышлениях. Приведенный ранее его тезис: «Что бы и как бы мы не пытались помыслить, мы мыслим в поле традиции», — является квинтэссенцией рассмотрения истоков и отличия западноевропейского способа мышления. Если Гуссерль обращался к началу геометрии, то Хайдеггер ведет разговор о начале философии. Причем начало философии интересует его прежде всего в той связи, в какой современная философия является отзвуком, отголоском этого начала. Исток и начало европейской философии он персонифицирует с Анаксимандром, с известным изречением данного мыслителя о том, откуда вещи берут свое происхождение<sup>24</sup>.

Любопытно отметить, что к этому же изречению в размышлениях точно по такому же вопросу: как случилось, что это древнейшее свидетельство древнегреческой философии определило судьбу современной европейской мысли, удаленной от него (этого свидетельства) на две с половиной тысячи лет? — обращался и Л.Шестов<sup>25</sup>. Совпадение в оценках влияния на западный образ мышления изречения Анаксимандра еще не означает тождества замыслов. Шестов раскрывает, каким образом, следуя духу этого изречения, европейская культура предпочла общее, необходимое, законосообразное, достижение истины, а вкупе все это дает теоретическое отношение к миру — индивидуальному, своевольному, ускользающему от закона, противоречащему всякой логике, находящемуся по ту сторону истины — другими словами, тому, что составляет подлинную жизнь. Шестовская позиция прозрачна: он критичен к доминирующему на Западе образу жизни и образу мысли; он не приемлет господства теории над жизнью, а в области философии он подчиняет гносеологию, ориентированную на теорию, онтологию, погруженной в жизнь. Эти рассуждения, бесспорно, вписываются в эпистемологическую проблематику, но все-таки они далеки от интересующей нас темы интерсубъективности.

Что касается хайдеггеровского замысла, то при внешней конкретике, констатирующей, казалось бы, лишь сложности перевода древнейшего изречения, он ставит нас перед вопросом о традиции, о диалоге культур, но в совершенно неожиданном свете, когда проторенный нами вместе с Гуссерлем ход мысли уже не срабатывает. Обратимся к текстам для подтверждения. С одной стороны — бросается в глаза отмеченная конкретика, когда Хайдеггер пишет: «Мы пытаемся перевести это изречение Анаксимандра. Для этого требуется, чтобы сказанное по-гречески мы перевели к нашей речи. Для этого необходимо, чтобы еще до перевода наше мышление было переведено к тому, что сказано по-гречески»<sup>26</sup>. Здесь вроде бы выражена знакомая еще по Гуссерлю потребность в достижении идентичности мысли современных европейцев и древних греков, указана важность языка-речи, и при этом обозначена подчиненность речи мышлению — до речевого перевода должна быть установлена переводимость самого мыслепорождения.

Аналогичен ход его размышлений при осмыслении обоснования, как характеристической черты западноевропейского мышления —

<sup>24</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге.

<sup>25</sup> Шестов Л. Лабиринт // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.

<sup>26</sup> Хайдеггер М. Указ. соч. С. 34



стремления все, всюду и всегда обосновывать. Он пытается обнаружить истоки этого стремления, начало этой традиции европейской мысли. И, двигаясь в конкретике этой проблемы, он также высказывает основополагающий для его исканий тезис: «традиция — это настоящее, предполагающее, что мы отыскиваем традиционное мышление в том месте, в котором оно берет начало, переноса нас через самих себя настолько далеко, насколько это возможно, и таким образом специально включая нас в традицию»<sup>27</sup>. Обращение к традиции, представляющей диалог настоящего и того истока, в котором настоящее берет начало, есть не что иное, как развертывание интересующей нас темы интересубъективности. Поскольку в обозначенных выше случаях в поле зрения попадают традиции мышления, то к вопросам познания подобный разговор, безусловно, имеет отношение.

Но вот какой любопытный разворот обретает эта тема в аргументации Хайдеггера. В логике обоснования интересубъективности (а мы об этой логике можем судить лишь по Гуссерлю) наступает ответственный момент, когда требуется раскрыть, за счет чего возможно понимание («пере-вод мышления», по Хайдеггеру) между субъектами, достаточно далеко отстоящими друг от друга во времени; другими словами, благодаря чему достигается межвременная идентичность в мышлении. Наличие идентичности признается и Хайдеггером: «раннее изречение мышления раннего времени и позднее изречение мышления позднего времени *приносят к речи то же самое*, однако высказывают они не подобное» (курсив мой — Н.Б.)<sup>28</sup>. Это положение имеет принципиальное значение для мыслителя — в нем уже присутствует намек на отличие от гуссерлевской трактовки; и в то же время в этом суждении нельзя не заметить некоторой двусмысленности и парадоксальности. Как возможно «то же самое» и в то же время — «не подобное»?

Раннее мышление и позднее мышление несут в своих изречениях одно и то же, поскольку для Хайдеггера по сути своей мышление есть изречение самого бытия; бытие речет себя в мышлении. Как видно уже из приведенных текстов Хайдеггера, данное положение множится многообразными смыслами, как то: «мышление приносит к речи бытие сущего»<sup>29</sup>, «мышление есть мышление бытия»<sup>30</sup> или «мышление скажет диктат истины бытия»<sup>31</sup>. И даже поиск оснований такой характеристической черты западного мышления, как стремление к обоснованности, подводится к ответу: «Бытие дается нам как основание»<sup>32</sup>. Выходит, идентичность традируемого лежит не в мышлении самом по себе и таких его составляющих, как смыслы, идеи, идеальные предметности, а в его бытийных основаниях. С этих позиций проследить идейно-смысловые влияния мыслителя одной эпохи на мыслителя другой бессмысленно. Тем самым тема интересубъективности сразу обретает онтологический поворот, гносеологические рамки оказываются узкими для подобной трактовки.

<sup>27</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999. С. 86.

<sup>28</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 37.

<sup>29</sup> Там же. С. 61.

<sup>30</sup> Там же. С. 52.

<sup>31</sup> Там же. С. 34.

<sup>32</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. С. 212.

Тогда как понимать концовку комментируемой нами фразы: раннее греческое мышление и позднее западное мышление «высказывают не подобное»? Они высказывают не подобное в силу того, что в греческое и Новое время бытие сущего по-разному открывает себя существу человека. Если в раннее греческое время человек захвачен бытием, и оно раскрывает ему себя во всей своей сокровенности — бытие речет себя в мышлении неким «изначальным способом стихослагания», то в Новое время между призванием бытия и существом человека зияет пропасть, которая заполняется науками и верованиями.

Оригинальность хайдеггеровской трактовки темы интересубъективности заявлена, и, я надеюсь, она достаточно очевидна. Но в логике ее развертывания нет завершенности — нет проблеска того величия, которое загадочным способом притягивает читателя, заставляя продираться сквозь дебри переводов его текстов и собственно хайдеггеровских терминологических хитросплетений. Представленный поворот темы интересубъективности еще не приоткрыл самого главного в его замысле. Обращение к традиции, попытка объяснить возможность диалога, общения одной «эпохи бытия» с другой — лишь предисловие к размышлениям о судьбах мира. Именно в этом я вижу величие Хайдеггера. Это предмет самостоятельного разговора, а здесь я только обозначаю движение его мысли через тему интересубъективности в указанном направлении. Он пишет: «Мы ищем греческое и не ради греков..., и даже не только ввиду более вразумительного собеседования, но единственно ввиду того, что в таком собеседовании... и есть то самое, что различным образом затрагивает греков и нас в нашей судьбе»<sup>33</sup>. Что волнует философа в судьбе человечества, заставляя обнажать бытийные основы его планетарного существования и выступать в роли провидца?

В этих раздумьях мысль Хайдеггера сама напоминает «стихослагание» и каким-то образом навевает впечатление о речении самого бытия, ведь никакими научными или техническими проектами бытие не может подать весть о себе: «Не последыши ли мы некоторого исторического свершения, которое теперь быстро подходит к своему концу...? ... Не стоим ли мы в предвечерье наиболее чудовищной перемены всей земли и того исторического пространства, в котором держится эта земля? Не стоим ли мы в вечернем кануне некоторой ночи перед какой-то иной утренней ранью? ... Не принадлежим ли мы Западу в некотором смысле, который только еще восходит в нашем переходе к ночи мира?... Точно ли мы последыши, как это есть? А не равно ли мы предтечи утренней рани совершенно иного мирового века...?»<sup>34</sup>.

Доведя хайдеггеровское истолкование интересубъективности до провидческих изречений, мы оказываемся в состоянии понять, почему он, несмотря на постоянное присутствие в его словах терминов — «греческое», «Западное», «европейское», настаивает на том, что он не вкладывает в них ни культурного, ни национально-этнического, ни антропологического смысла. Здесь он ближе к философским интуициям Гегеля с его наднациональной, надкультурной и надсубъектной абсолютной идеей как основой бытия. На таком фундаменте даются иные решения и гносеологическим вопросам. Если для Гуссерля, раскрывающе-

<sup>33</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 39—40.

<sup>34</sup> Там же. С. 31—32.

го интерсубъективность как традицию, знание предстает как культурный образ, то Хайдеггер обстоятельно проговаривает, каким образом «Ведание есть память бытия... Ведание есть мыслящее попечение об истовости бытия»<sup>35</sup>. Онтологический смысл обретает у Хайдеггера не только познавательная деятельность и природа знания, но и центральное для теоретико-познавательной концепции понятие истины. Обоснование онтологичности истины проводится в целом ряде произведений философа, сошлюсь в данном случае на комментируемый мною текст «Изречение Анаксимандра», где неоднократно проводится мысль: «истина есть некое свойство сущего или бытия»<sup>36</sup>.

Пришло время подвести итоги. Сравнивая две интерпретации темы интерсубъективности, можно оценить гуссерлевский подход как сугубо гносеологический. Больше того, при всей смелости суждений мыслителя и введения им в оборот историко-культурологического инструментария его принципиальные установки в большой степени отвечают интенциям классической (новоевропейской) традиции в гносеологии. Его подход антропоцентричен, хоть он и выходит к собирательному субъекту; приведу показательную на этот счет фразу: «к любому факту, данному под рубрикой «культура» ...применимо ... что он есть образование, возникшее из человеческой деятельности»<sup>37</sup>. Знание, истина, язык, традиция — все представляет собой продукт человеческой деятельности. Гуссерлевский подход рационалистичен: тема интерсубъективности задана им на материале науки (о чем свидетельствует уже название произведения), и хотя он постоянно настраивает на мысль о применимости его выводов ко всем формам культуры, все же идентичность, без которой невозможно установить межсубъектные связи, реально достижима только при той ясности и однозначности, которые свойственны языку науки. В конечном счете это проговаривает и сам Гуссерль. Подход его рационалистичен еще и потому, что традированию подлежат идеи, смыслы, идеальные предметности, а это все продукты рации. Антропоцентризм, раздваивающий гносеологическую проблематику через призму субъект-объектных отношений, рационалистичность и собственно гносеологизм — вот признаки классической традиции новоевропейской философии.

При всей революционности марксизма он также отвечает новоевропейской традиции. Если последует возражение по поводу антропоцентризма, то не развертывая всю обойму аргументов, отмечу: антропоцентризм — оборотная сторона социоцентризма. В силу этого (предрасположенности марксизма к новоевропейской парадигме философии) и возникали ассоциации между гуссерлевскими положениями и марксистскими (в частности, когда речь шла о языке).

Подход Хайдеггера к теме интерсубъективности не классичен. Во-первых, сама тема подается им в онтологическом развороте; что касается гносеологических вопросов, втянутых в интересующую нас тему, то и они объясняются из бытийных оснований. Во-вторых, намеренно снимается антропоцентризм и его производные (культуроцентризм, социоцентризм и пр.), вместе с тем отсутствует и то, что можно было

<sup>35</sup> Там же. С. 49—50.

<sup>36</sup> Там же. С. 50.

<sup>37</sup> Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 233—234.

бы назвать субъект-объектной проблематизацией темы. И, наконец, нельзя не отметить, что совсем не приметен разговор о науке, о ней явно мало упоминаний; ее место заняла философия, — именно по ее поводу мы реконструировали позицию Хайдеггера (безусловно, в контексте интерсубъективности). И в этой связи совсем непривычно звучали традиционно гносеологические вопросы о знании, языке, истине — они не узнаваемы из-за их нерационалистической трактовки. Тем самым неклассичность позиции Хайдеггера видится мне в том, что оказались подорванными все ранее (по Гуссерлю) изложенные установки новоевропейской философии.

И последнее оценочное суждение, которое хотелось бы высказать. Тема интерсубъективности, как в фокусе, преломила в себе целостные позиции обоих философов, тем она и интересна.

Н.В.Суслов

### ЧЕЛОВЕК И ДРУГОЙ: ЗАХВАЧЕННОСТЬ БЫТИЯ В ЯЗЫКЕ

1. Человек преисполнен отрицательностью, негативностью. Эта негативность неутилитарна. Там, где человек уничтожает, чтобы потрещать, израсходовать, он не отличается от животного. Он становится самим собой там, где уничтожение оказывается предельно возможным для человека эксцессом — принесением жертвы.

2. Любое осуществляемое человеком жертвоприношение предполагает Другого, инстанции, которой предназначено уничтоженное. Другой — не завоеватель, требующий дани: человек жертвует не по принуждению, а свободно. Но он и не друг: другу не жертвуют, а, скорее, дарят. Человек приносит жертву находящемуся по ту сторону своего и чужого, по ту сторону образований. Поскольку жертвоприношение может состояться только по отношению к тому, что дает место жертвоприношению, он жертвует жизни, восхождению, пребыванию жертвоприношения. Другой человека — это само бытие человеческого жертвенного мира<sup>38</sup>.

Жертвенность, таким образом, есть жертвенность человека Другому благодаря Другому.

3. Не являясь образованием, особым миром наряду с миром человека, Другой парадоксален. У него не может быть никаких обычных свойств, которые бы он обнаруживал в связи с человеческим космосом и которые обнаруживаются у образований в их связи друг с другом. Другость Другого — и его свойство-отношение, и он сам, Другой — и носитель дружости как своего свойства-отношения, и сама дружость. Другой дан в качестве инстанции, дружость которой человеку есть сама эта инстанция, которая, таким образом, есть дружость.

4. Человеческая жертвенность неисчерпаема. Динамика жертвоприношения — это динамика его нарастания. Жертвенно-разрушительная работа, остановившаяся в своем развитии, ставшая нормой, превращается в обычный расход, часть повседневного существования, утрачивает присущую ей эксцессивность. Но если это так, то нарастание

<sup>38</sup> Глаголы *жить*, *восходить* и *пребывать*, по мнению М.Хайдеггера, являются ключевыми в этимологии слова *бытие* (см.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 150—153).

жертвенности само должно нарастать, причем нарастать, очевидно, должно и нарастание нарастания жертвенности, нарастание нарастания нарастания жертвенности и т.д.

Дело, однако, этим не ограничивается. Эскалация жертвенности не приходит к жертвованию извне — она присутствует в нем изначально, иначе жертвоприношение все равно оказалось бы во власти у неэкспессивного. Это значит, что весь бесконечный ряд степеней нарастания жертвенной разрушительности сам должен быть принесением жертвы, каковой для нее выступает весь бесконечный ряд степеней нарастающей жертвенной разрушительности. В своей жертвенно-разрушительной работе человек не просто не может остановиться на достигнутом — он обращает ее и на свою жертвенную разрушительность. Он жертвует всем, даже принесением в жертву. Его специфическая негативность бесконечно преодолевает саму себя, оборачиваясь собственной тенью. Но тень отрицательности отрицательности не отменяет: быть собственной тенью — способ развертывания негативности человека.

5. Неисчерпаемость человеческой жертвенности отвечает неисчерпаемости Другого. Другой не может не усиливать постоянно свою дружость потому, что в противном случае он окажется привычным Другим, то есть уже не Другим, а чужим или своим. Чтобы не исчезнуть, что было бы эквивалентно исчезновению самой дружости, усиление дружости безостановочно поднимается с уровня на уровень. Поскольку дружность не поддается никакой внешней детерминации, поскольку она задана, такого рода эскалация дружости всегда принадлежит самой дружости. По этой причине все бесконечное усиление дружости представляет из себя осуществление дружости в отношении всей бесконечно усиливающейся дружости, то есть всех и количественно и качественно уходящих в бесконечность состояний Другого.

6. Однако если усиление дружости выступает бесконечной дружостью в отношении усиливающейся дружости и если оно при этом остается самой дружостью, то есть дружостью человеку, то Другой как дружость, в силу своей неисчерпаемости, дан человеку всегда только в виде дружости своей дружости — в качестве призрака Другого, который, тем не менее, и есть сам Другой. Другой постоянно заслоняет себя собой, он неизменно сокрыт, но эта его сокрытость — единственно возможная форма его открытости человеку.

7. Жертвоприношение происходит в языке, чем бы ни были означающие последнего: физическими телами, жестами, звуками или следами чернил на бумаге. Все вошедшее в процесс означивания неизбежно разрушено как таковое и так сохранено, чтобы быть переданным. Поскольку «в речи умирает то, что дает жизнь слову» и поскольку «слово воплощает эту смерть»<sup>39</sup>, язык необходим жертвенной негативности. Конечно, разрушительной силой обладает и труд. Однако только язык, во-первых, коммуникативен, а во-вторых, способен вырываться из утилитарности, перенося разрушенное уже не от субъекта труда к субъекту труда, но именно от человека к Другому. Принятое субъектом, оно остается просто разрушенным, принятое Другим — обретает статус жертвы.

8. Жертвенная разрушительность языка, каковой оказывается, таким образом, жертвенная разрушительность человека, опирается на опред-

<sup>39</sup> Бланишо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 37.

мечивающую силу языковой сферы. Язык уничтожает потому, что навязывает предметность. По причине неисчерпаемости жертвенной разрушительности уничтожение языковой предметностью постоянно нарастает, причем нарастание уничтожения предметностью означает и нарастание нарастания уничтожения предметностью, нарастание нарастания нарастания уничтожения предметностью и т.д. Поскольку безостановочная эскалация разрушительной работы языка входит в само существо языковой разрушительности, эта разрушительность оборачивается тем, что бесконечный ряд степеней нарастания уничтожения предметностью разрушает бесконечную последовательность степеней нарастающего уничтожения предметностью. Умерщвляющая опредмечивающая сила, которой обладает язык, как выясняется, сама является умирающей, однако только эта умирающая опредмечивающая сила и умерщвляет.

9. Язык в качестве формы осуществления жертвоприношения принадлежит человеку. Другой не говорит, и потому речь человека — не речь Другого. Однако поскольку жертвенность — это жертвенность человека, но благодаря Другому, постольку и язык, будучи человеческим языком, все же именно в Другом находит гарантию своего существования. Место опредмечивающей силы языковой сферы и определяемой этой силой предметности дает, следовательно, Другой.

10. Исходя из наших нынешних взаимоотношений с бытием можно говорить о ряде форм человеческой жертвенности и ряде скрывающе-раскрывающих обликов Другого, которым они соответствуют.

Логически первый акт жертвенной негативности человека — это убийство вещей. Язык убивает вещь тем, что вырывает ее из вещной жизни и заставляет жить в речи. Но у вещи, которая не живет, а вынуждена жить, отнимают не только естественную жизнь — она остается и без права на естественную смерть. В этом смысле убийство вещей языком означает и убийство их смерти, своего рода навязанную им вечность.

11. Вещи, умерщвленные в языке, — вещи представленные, то есть уже не вещи, а предметы, своего рода трупы вещей. Предметность, которую конституирует язык, уничтожающий вещьность, хорошо оформлена. Это значит, что в ней достаточно различимы, во-первых, с одной стороны — структура пространственная, с другой — структура временная, во-вторых, с одной стороны — предметы, с другой — отношения между ними.

12. Различие пространственной и временной структур предметности вытекает из того, что в своей разрушительной работе язык в данном случае навязывает вещам оппозицию сосуществования (прежде всего в языке как коде) и последовательности (прежде всего в языке как речи) элементов. Разделение сферы предметов на предметы и их отношения имеет иную причину — оно обусловлено тем, что предложения этого языка создают предметность на двух уровнях.

На первом, логико-грамматическом, оформляются явления, выражаемые словами, которые находятся в позициях субъекта, подлежащего, темы (то, о чем говорится) и предиката, сказуемого, ремы (то, что говорится) высказывания<sup>40</sup>. Это и есть предметы как таковые. На вто-

<sup>40</sup> Пары понятий *субъект — объект, подлежащее — сказуемое и тема — рема* близки, но полностью, конечно же, друг с другом не совпадают (см.: Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1998. С. 5—11).

ром уровне, синтаксическом, выделяется то, что чаще всего фиксируют глагольные формы активного или пассивного залогов (в предложениях типа *Строители сооружают мост* и *Мост сооружается строителями*). Это и есть отношения между предметами, ведущие из которых — отношения динамические, силовые. Отношения предметов, однако, могут быть выражены и образованными от переходных глаголов существительными. В предложении последние сочетаются с генитивами слов, обозначающих пациенс или, реже, агенс регистрируемого этими существительными действия или его результата (таковы *сооружение моста* и *сооружение строителей*).

(Проблеме уровней членения предложения много внимания уделяет В.З.Панфилов. С его точки зрения, они соответствуют уровням выражаемого предложением суждения. Синтаксическое членение находится в корреляции со структурой суждения как пропозициональной функции, логико-грамматическое изоморфно его субъектно-предикатной структуре. В свою очередь, «каждая из этих структур мысли обусловлена одной из объективно присущих ей сторон, а именно: если суждение как пропозициональная функция фиксирует ту или иную объективную ситуацию, образуемую какими-либо объектами в их отношениях, то субъектно-предикатная структура обусловлена направленностью, ходом познания данной ситуации»<sup>41</sup>. Но для В.З.Панфилова референтом предложения, таким образом, является не предметность, а объекты, то есть нечто внешнее данному отрезку речи. Это следствие иного, чисто гносеологического, подхода к языку.)

13. Жертвенный язык, умерщвляя вещи, совершает, следовательно, не только разрушительную, но и — самым решительным образом — созидательную работу. В этом плане предметность, которую он конституирует, радикально положительна. Своим существованием она обязана радикально положительному же Другому — бытию, выступающему в облике однозначного Нечто (Материя, Субстанция, позитивная Природа, Идея, утверждающий мир Бог и т.д.).

14. Если, однако, остаться на стороне уничтожаемых вещей, картина выглядит совершенно иначе. Предметность оказывается для них олицетворением безжалостной негативности, вселенской катастрофы. Для вещей за этим радикально отрицательным предметным стоит Другой, открывающийся как ужасный провал, куда они проседают, как бытие-однозначное Ничто (всепоглощающий Хаос, разрушительная Стихия, леденящая душу Смерть, вызывающий мистический ужас Бог и т.д.). «Ничто никогда не ничтожно... оно — само бытие» — это высказывание М Хайдеггера относится к данному случаю<sup>42</sup>.

15. Второй акт жертвенной негативности человека представляет из себя убийство убийства вещей. В данном случае язык как бы стремится оживить вещи, а значит, и вернуть им право на их естественную смерть. Он пытается добиться этого, используя свою собственную вещьность. Предоставим слово М.Бланшо: «Я говорю *цветок!* Но упоминая его, отсутствующего, предавая образ, даримый им, забвению, в недрах этого нелегкого слова, которое само предстает как незнакомая вещь, я стра-

<sup>41</sup> Панфилов В.З. Гносеологические аспекты философских проблем языкознания. М., 1982. С. 128.

<sup>42</sup> См.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 62.

стно призываю мрак самого цветка, аромат, сквозящий во мне, хоть и неосязаемый, пыльцу, овеявшую меня, хоть и невидимую, цвет намеченный, хоть и лишенный света. Откуда же надеюсь получить то, от чего отказался? Из вещества языка, ибо слова тоже оказываются вещами, природой, давая мне больше того, что я в них смыслю. ...Главную роль начинает играть все физическое: ритм, вес, масса, знак, затем — бумага, на которой пишут, след чернил, книга»<sup>43</sup>. Язык теперь сливается со своей физической работой, и уловить голоса вещей — значит расслышать ее шум. Если древние греки, как заметил Р. Барт, вслушивались в «трепет Природы», то мы стоим перед необходимостью вслушиваться в «гул языка». Ибо для современного, тоскующего по вещам, человека «этот язык и составляет Природу», дающую вещи»<sup>44</sup>.

16. Однако возрождения изначальной вечности, вещей первого порядка, не происходит. Языковое жертвоприношение и при уничтожении уничтожения вещей остается языковым жертвоприношением — действием опредмечивающей силы языка. То, что возникает в результате ее действия, — по-прежнему предметность, правда, предметность второго порядка, уподобляющаяся вещному, своего рода предметность-вещность. Вещи первого порядка и здесь существуют «вне самих себя», хотя они и представлены уже не концептуальной, а исключительно материальной стороной языковой сферы. Вещность языка, столь значимая на этом этапе жертвоприношения, не спасает: она в любых ситуациях не может не быть модифицированной, вещностью второго порядка, — физические явления выполняют языковую работу только в той мере, в какой оформляют. Дело лишь в том, что бывшая ранее сугубо внешней оформленность предметного ритмом, весом или массой становится теперь его непосредственной, внутренней оформленностью.

17. Но верно и другое: языковое уничтожение уничтожения вещей — это именно новый акт в развертывании человеческой жертвенности. Радикальная позитивность, утвердительность, характерная для предметности первого порядка в аспекте созидательного функционирования языка, в данном случае существенно смягчена: предметность второго порядка уже не противостоит умирающей вечности, а берет ее в союзники. С этой точки зрения предметное второго порядка жертвенно в связи с Другим как бытием-умеренным Нечто (бытие в качестве уходящего вдаль Горизонта положительности).

18. Однако по той же самой причине смягченной оказывается и отрицательность предметного-вещного, которую оно обнаруживает в отношении уничтожаемых вещей. Вещи здесь не мертвы — им навязано состояние умирания. С этой стороны предметность второго порядка существует благодаря Другому как бытию-умеренному Ничто (бытие в качестве Игры отрицательности).

19. Третий акт человеческой жертвенности находит свое выражение в убийстве убийства убийства вещей. Он — не воспроизведение первого акта, пусть и «на новой основе». Чтобы сохраниться, жертвенная разрушительность языка должна полностью разрушить обе свои предшествующие формы. И она достигает этого единственно возможным способом: уничтожение вещей, а значит, и уничтожение их уничтоже-

<sup>43</sup> Бланшо М. Указ. соч. С. 38.

<sup>44</sup> См.: Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 544.



ния она уничтожает благодаря уклонению от уничтожения вещей, с помощью своего рода видимости уничтожения, которая, тем не менее, остается уничтожением.

20. Может показаться, что уклонение от убийства вещей осуществляется уже на второй стадии языкового жертвоприношения. Но если исходить из ее специфики, то это не так. Второй акт жертвенности, взятый сам по себе, имеет целью возвращение изначальной вещности. Он, следовательно, ориентирован не на уклонение от предметности, а на ее прямое упразднение. И то, что избавиться от предметности в его рамках все же не удастся (поскольку в конечном итоге убийство убийства вещей все равно направляется не чем иным, как опредмечивающей силой языка), сути дела нисколько не меняет.

21. Однако между вторым и третьим актами языкового жертвоприношения есть и еще одно весьма существенное отличие. Второй акт человеческой жертвенности имеет завершение. Там, где начинается убийство убийства убийства вещей, убийство их убийства прекращается. Но там, где к работе приступает уклонение от уклонения от уничтожения вещности или такого рода уклонение в любой более высокой степени, — там (если речь идет именно об уклонении, а не о прямом упразднении) мы сталкиваемся ... все с тем же уклонением от уничтожения вещей. Представить себе завершение третьего акта жертвоприношения, оставаясь в рамках того мыслительного движения, которое диктуется нам, повторюсь, характером наших нынешних взаимоотношений с бытием, по всей видимости, невозможно.

22. Предметность третьего порядка, предметность как уклонение от предметности, конституируемая языком на сей раз, оформлена, но ее оформленность есть уход от оформленности.

Прежде всего, в сфере этой предметности отсутствует разница пространственной и временной структур: структурированности пространственной предметности третьего порядка избегает, бесконечно смещаясь из плоскости синхронической в направлении плоскости диахронической, структурированности временной — находясь в постоянном движении из диахронии в синхронию. Этот никогда не завершающийся процесс трансформации пространственных различий во временные и процесс обратный Ж.Деррида назвал, соответственно, «овременением», «становлением-временем пространства» и «опространствлением», «становлением-пространством времени»<sup>45</sup>. Отсюда следует, что элементы языка, убивающего убийство убийства вещей, и не сосуществуют, и не следуют друг за другом.

23. Сфера предметности третьего порядка, далее, лишена и разделенности на предметы и их отношения. Феномены этой предметности никогда не воздействуют друг на друга, а всегда перетекают один в другой, причем так, что любой из них в итоге есть поток и, более того, каждый погружен в каждый. Крайняя условность границы между феноменами-потоками, с одной стороны, и их отношениями друг к другу, с другой, — свидетельство того, что категории логико-грамматического и синтаксического к языку третьего акта человеческой негативности, по всей видимости, не применимы. Способы высказывания предметности, уклоняющейся от предметности, поэтому так или иначе отходят от

<sup>45</sup> См.: Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 176.

наиболее типичных логико-грамматических и синтаксических норм языка, высказывающего предметность первого порядка.

24. Довольно часто феномены-поток-отношения представлены уходящими от оппозиции залога активного и залога пассивного безличными глагольными формами на -ся. Такова, например, форма *живется* в вопросе *Как вам живется?* (По мнению Н.Д. Арутюновой, такого рода конструкция «образовалась под воздействием, с одной стороны, возвратных глаголов со значением состояния (*радоваться, печалиться*), а с другой — возвратно-пассивных форм. К первым тяготеют глаголы типа *хотеться, думаться, верить* и др. Они допускают инфинитив, хотя он не употребителен. Ко вторым — формы типа *читается, пишется, написано, спросилось*, которые, подобно страдательным формам, не имеют инфинитива. Между этими категориями расположена большая зона глаголов среднего залога, к которым примыкает возвратный постфикс, придающий глаголу значение произвольности действия или состояния: *зевалось, скучалось, заснулось, не уходилось* и пр. Глагол стремиться утратить актантную рамку. Пассив, если в нем видеть источник безличного употребления переходных глаголов, теряет обе именные позиции — объекта и агенса. «Оголенная» форма глагола более всего употребляется в среднем роде...»<sup>46</sup>).

Характерными для языка третьего акта человеческой жертвенности являются, далее, и существительные в значениях, восходящих к данным глагольным формам, из чего следует, что и различие между глаголами и существительными в нем тоже относительно. Именно такими выступают *бытие* и знаменитое *различие* Ж. Деррида. (Ж. Деррида поясняет: «В рамках концептуальности и в соответствии с классическими требованиями «различие» как будто обозначает конституирующую, производящую и первоначальную каузальность, процесс распада и разделения, различные элементы или различия в котором являются, очевидно, созданными продуктами или эффектами. Но подводя нас к инфинитивному и активному ядру *différer* [отсрочивать, откладывать; различаться, отличаться (*франц.*) — *Н.С.*], «различие» (*différance* с *a*) нейтрализует то, что инфинитив выявляет в качестве просто активного. ... то, что позволяет обозначать себя посредством «различения», не выступает ни попросту активным, ни попросту пассивным — оно объявляет или призывает скорее что-то подобное среднему залогу, гласящему об операции, которая не является операцией, которая не дает возможности мыслить ее ни как страдание, ни как воздействие субъекта на объект; ни исходя из действующей силы, ни исходя из подверженного действию предмета; ни исходя, ни в виду какого-либо из этих *пределов* [*termes*]. Итак, средний залог, некая нетранзитивность, есть, может быть, то, к чему философия, конституирующая себя в этой репрессии, подошла, прежде всего разложив его на залог активный и залог пассивный»<sup>47</sup>).

Наконец, внутренняя причастность одного феномена другому в языке, убивающем убийство убийства вещей, выражается сочетаниями существительных-глаголов, обозначающих первый из них, с генитивами существительных-глаголов, обозначающих второй; при этом референт генитивов соединяет в себе черты и пациенса, и агенса. Таково

<sup>46</sup> Арутюнова Н.Д. Указ. соч. С. 803.

<sup>47</sup> Деррида Ж. Указ. соч. С. 177—178.

хайдеггеровское *захваченность бытия*. (М.Хайдеггер в этой связи пишет: «Мысль есть l'engagement par l'Etre pour l'Etre [захваченность Бытием для Бытия — *франц.*]. Не знаю, позволяет ли французский язык сказать то и другое (par и pour) сразу, примерно таким образом: penser, c'est l'engagement de l'Etre [мысль есть захваченность Бытия — *франц.*]. Эта форма родительного падежа de l'... призвана выразить, что родительный тут одновременно родительный субъекта и родительный объекта. При всем том «субъект» и «объект» малоуместные рубрики из области метафизики, которая в очень ранние века в образе западной европейской «логики» и «грамматики» подмяла себя под истолкование языка. Что кроется за этим процессом, мы сегодня можем только догадываться. Высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры препоручено мысли и поэзии»<sup>48</sup>).

25. Существование предметности третьего порядка обращено еще к одному лику Другого — бытию как Уклонению от радикального, а значит, и умеренного Нечто. Но, вместе с тем, это и Уклонение от радикального и умеренного Ничто.

Д.В.Анкин

## ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ КЛАССИЧЕСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИСТИНЫ<sup>49</sup>

«In vino, возможно, и «veritas»,  
но в трезвом разговоре — «verum»».

Дж. Остин.

### 1. ИСТИННОСТЬ И ФИЛОСОФИЯ

Прежде, чем говорить о возможности или невозможности истинностной оценки философии, следует определить: в свете *какой* концепции истины мы будем ее рассматривать. Нашей метафилософской позицией будет классическая концепция истины, однако существуют различные интерпретации последней, что вынуждает нас начать со своего собственного истолкования. Впервые определение истины в качестве соответствия наших знаний действительности стал последовательно разрабатывать Аристотель (позиция Платона, несмотря на отдельные высказывания в духе корреспондентной концепции, больше склонялась к онтологическому пониманию), его определение стало самым влиятельным на протяжении более чем двух тысячелетий и поэтому называется классическим. Представляется, что классическое определение, несмотря на все возникающие проблемы, наилучшим образом раскрывает *познавательное* значение истины. Классическое определение является своего рода абстракцией, предназначенной для анализа в первую очередь познания, так как категория *истины* может использоваться и за рамками теории познания — в онтологии, этике и других областях философии (неклассические концепции обычно связаны с негносеологическим употреблением данной категории).

<sup>48</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 193.

<sup>49</sup> Данное исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект РФФИ № 99-06-80317); также Министерства образования РФ: проект «Трансцендентальная семантика», шифр ГОО-1.1.-92.

В настоящее время аристотелевское определение необходимо формулировать в свете той или иной философии языка, ибо всякое знание имеет некоторую *языковую* форму, и именно последняя (согласно определению и той или иной современной концепции философии языка) должна каким-то образом соотноситься с действительностью. Кроме того, корреспондентная концепция в своем классическом варианте отвлекается от проблем *коммуникации*, что делает проблему интерсубъективности особенно острой и требует внесения корректив. Однако мы вовсе не считаем, что классическое определение малопригодно или что его следует заменить. Во-первых, абстракции выступают необходимым компонентом всякого рационального мышления, и было бы крайней глупостью пытаться совершенно устранить их из философии. К сожалению, философы обычно требуют Все или Ничего в своем безнадежном стремлении к Абсолюту, их не устраивают никакие приближения, отвлечения, абстракции. Во-вторых, мы полагаем, что классическое определение (при соответствующей корректировке с позиций философии языка) может успешно заменить все другие определения и за рамками гносеологии.

Свою интерпретацию классического определения мы начнем с рассмотрения тех слов русского языка, которые близки по значению к слову «истина» или тесно с ним связаны. Первое из интересующих нас слов — это слово *правда*, и сам язык поработал над разграничением значений слов «правда» и «истина». Не следует пренебрегать полученными в результате этой работы смыслами, которые далеко отошли от первоначальной этимологии слов. Каждый согласится, что *правда* — *противоположность неправды* (в современном русском значении слова «правда» определяется уже не этимологией, а оппозиционным ему значением слова «неправда»), и каждый знает, что неправда — это когда человек говорит не то, что он думает. Следовательно, правда — это когда человек говорит то, что думает, *даже если последнее не соответствует действительности*. Правда определяется не как объективное, а как *субъективное* соответствие между нашими утверждениями и нашими же убеждениями, правда множественна — и у разных людей различная правда (например, когда коммунисты говорили то, в чем были убеждены, они говорили правду). Правдивость синонимична откровенности, открытости. Не во всех языках имеется слово, которое дополняло бы слово «истина» в рамках оппозиции объективное/субъективное, как это мы находим в русском языке. Может быть, греческая «алетейя» ближе к русской «правде», чем к «истине», и когда М.Хайдеггер размышляет об «алетейе», он говорит о том, что мы привыкли именовать «правдой»? В пользу такой интерпретации (если, конечно, мы согласимся с прокламируемой Хайдеггером связью между «алетейей» и свободой) говорит то, что правдивость может рассматриваться как непосредственное проявление свободы, истинность же высказываний еще не свидетельствует о наличии последней.

Если определением правдивости можно считать вхождение выражаемого человеком убеждения в систему его действительных убеждений, то критерием правдивости может считаться *взаимосогласованность* высказываемых данным человеком утверждений (для М. Хайдеггера, как мы видели, критерием правдивости, понимаемой как открытость,

выступала свобода). Вероятно, эта особенность правды является одним из источников теорий истины как согласованности («когеренции»). Когерентные теории могут казаться нам противоречащими корреспондентным лишь по обычному для философии недоразумению: смешению категорий (категорий правды и истины).

Второе слово русского языка, имеющее непосредственное отношение к проблеме истины, — «*заблуждение*». В данном случае, этимология слова не расходится с его современным смыслом, — заблуждающийся *блуждает*, хочет найти путь, да не может. При этом блуждать можно лишь правдиво, не прикидываясь. Для того чтобы найти путь, одной правдивости обычно недостаточно. Очевидно, что всякое заблуждение — правда, однако не всякая правда является заблуждением. Искреннее стремление к истине, которое сопровождается несоответствием наших убеждений действительности, отличает заблуждение от других видов познавательной *ошибки*. Если мы договорились понимать истину как соответствие действительности, то истине противоположно несоответствие (познавательная ошибка), но не обязательно обман. Неистинное, не всегда является *намеренной* ложью. К сожалению, в классическом определении в слово «ложь» включаются *все* возможные виды ошибочного отображения событий, в том числе и заблуждение.

В классическом определении рассматривается, прежде всего, когнитивный и исключается коммуникативный аспект языка, данное определение — гносеологическая абстракция (но это не значит, что от него следует отказаться). Слово же *ложь* в естественном языке указывает преимущественно на значения относящиеся к *коммуникации*, и лишь во вторую очередь — к познанию. Классическое определение — теоретическая идеализация: язык «чистого знания», в котором выражается истина, как бы мертв, на нем невозможно общаться (разве что с Богом). Следствием данной идеализации является возможность выхода с помощью истинных утверждений за рамки человеческого знания, ибо можно представить наличие такого соответствия языковых форм и действительности, которое никому из людей неизвестно (например, всеми забытая истинная информация). В этом смысле истина обширней знания, ибо знание предполагает человеческое *признание* некоторой информации в качестве истинной. Признание утверждений в качестве истинных сопровождается *убеждением* или верой (в нерелигиозном смысле). Только наличие убеждений делает информацию — *знанием*. Между утверждением и действительностью оказывается *третий* элемент гносеологических соответствий — убеждение (вера), который связывает проблему истины с проблемами коммуникации.

Рассмотрение убеждения (веры) также помогает подвергнуть анализу феномен лжи. В одиноком созерцании мира ложь немыслима, для лжи нужен кто-то Другой, ложь — это всегда обман. Ложь не в том, что мои утверждения не соответствуют действительности, а в том, что я выдаю их в качестве соответствующих действительности кому-то другому, зная о своей неправде. Ложь, которая себя не сознает, проблематична, в большинстве случаев ложное утверждение становится возможным только при знании истинного. Отсюда следует новое определение правдивости — как соответствия между произнесенным вслух и сделанным про себя утверждением, между высказываниями речи внеш-

ней и речи внутренней. Данному пониманию правды и лжи отвечают слова Иисуса Христа: «А Я говорю вам: не клянись вовсе! ... Пусть слово твое будет «да», если да, и «нет», если нет. А все что сверх этого, — от Сатаны» [Мф. 34, 37]<sup>50</sup>.

Систематизируем наши размышления в свете уже трех элементов гносеологических соответствий: (1) утверждений, (2) убеждений и (3) положений дел. Согласно классическому определению, возможны четыре и только четыре варианта отношений между ними:

1. Утверждение соответствует убеждению, а убеждение соответствует действительности.

2. Утверждение соответствует убеждению, а убеждение не соответствует действительности.

3. Утверждение не соответствует убеждению, а убеждение соответствует действительности.

4. Утверждение не соответствует убеждению, а убеждение не соответствует действительности.

Первый случай, очевидно, удовлетворяет классическому определению истины, так как убеждение соответствует действительности. Он удовлетворяет и модернизированному (учитывающему языковую форму) варианту классического определения: *утверждение* соответствует действительности. Наконец, данный случай отвечает нашему определению правды: утверждение соответствует убеждению говорящего. Второй случай — правдивого, но ошибочного утверждения — отвечает нашему определению заблуждения. Два первых случая исчерпывают правдивые утверждения. Третий случай — ложь в ее наиболее чистом, идеальном виде: человек знает действительное положение дел (его убеждение соответствует действительности), но намеренно его искажает, то есть говорит что-то прямо противоположное тому, что думает. Или, более точно и учитывая языковую форму: высказывает вслух утверждение, которое прямо противоположно утверждению, произносимому про себя. Четвертый случай, как и третий, описывает ситуацию лжи: утверждение не соответствует убеждению. Это случай лжи, которая обременена заблуждением — убеждение не соответствует действительности. Здесь возникает проблема, ибо языковая форма утверждения может при этом соответствовать действительности, совершенно случайным для самого говорящего образом. Разрешение данной проблемы видится нам в комбинации корреспондентного понимания истины с когерентным пониманием правды: расхождение между истинностью и правдивостью не может распространяться на большинство взаимосвязанных убеждений, в противном случае — разрушается всякая возможность коммуникации<sup>51</sup>.

Возникает вопрос: почему мы все время говорим об истинности именно *утверждений*, а не высказываний, рассуждений, теорий, понятий? Это очень существенный для рассмотрения проблемы приложения истинностной оценки к самой философии вопрос. Дело в том, что не всякое повествовательное высказывание *утверждается* говорящим, достаточно вспомнить многочисленные примеры из художе-

<sup>50</sup> *Канонические Евангелия* / Пер. с греч. В.Н.Кузнецовой. М., 1993. С. 143.

<sup>51</sup> См.: Дэвидсон Д. Когерентная теория истины и познания // *Метафизические исследования*. Вып. 11. СПб, 1999. С. 245—260.

ственной литературы и искусства. Во-вторых, высказывание есть одновременно как минимальный, так и максимальный элемент языка, допускающий истинностную оценку.

В качестве примера языковой формы *превышающей* отдельное высказывание рассмотрим классический силлогизм:

Все коровы — тигры

Все тигры — травоядные

Все коровы — травоядные

Очевидно, что данный силлогизм *правильный*, т.е. заключение *следует* из посылок. Однако так же очевидно, что данное рассуждение некорректно называть истинным (несмотря на истинность заключения). Совершенно аналогична ситуация и с целыми научными теориями, отличие которых от простого силлогизма в большем числе посылок и обязательном наличии среди последних истинных утверждений (впрочем, и силлогистика изначально предназначалась для извлечения следствий из *истинных* посылок). Если философия имеет форму теории, то она не подлежит истинностной оценке (в рамках классической концепции).

Вероятно, что прагматическое понимание истины, как *успешности* в предсказании и объяснении опыта, более уместно для языковых форм превышающих отдельное высказывание. Прагматическое понимание согласуется с классическим, когда истинностная оценка выносится в отношении конкретных утверждений, являющихся *следствиями* из данной теории (эпистемология может сохранить научность только ценой оппортунизма). Однако вряд ли возможно рассматривать следствия философских теорий вне данных теорий и, тем более, пытаться найти для них опытную проверку.

В качестве примера формы *меньшей*, чем отдельное высказывание, рассмотрим имя (понятие). Очевидно, что в отношении одного и того же предмета можно образовать более одного понятия, ибо их образование определяется избранным аспектом рассмотрения и познавательными задачами, т.е. чисто *прагматическими* соображениями. Поскольку все прагматические аспекты понятия невозможно выразить пропозиционально, постольку невозможно полностью свести понятие к высказыванию. Следовательно, имена (понятия) оказываются *ниже* уровня языковых форм, допускающих истинностную оценку, лучше говорить не об их истинности, а об их *адекватности*, как соответствии задачам познания и рассматриваемому аспекту предмета. Имя становится выражением понятия в контексте некоторого определения (дефиниции), которое является высказыванием, не допускающим истинностной оценки.

Рассмотрев коммуникативный и связанный с языком аспект проблемы истины, мы прояснили такие понятия как правда, ложь и заблуждение. И все-таки истина сохраняет свою загадочность, даже если не спрашивать о природе соответствия (оставляя его неким неизвестным отношением) и о природе действительности. Например, загадочна *объективность* истины. Каким образом утверждения могут быть независимы от утверждающего? Представляется, что от утверждающего не зависит наличие или отсутствие отношения соответствия между его утверждением и положением дел. Истина объективна именно в этом смысле. Она может быть и злой, и горькой, и безобразной, она может быть нежелательной и даже вредной (Ф.Ницше) для жизни (конечно, после-

днее необязательно). Например: «У вас у всех рак», — сказала медсестра больным.

Объективность истины можно прояснить через противопоставление процессу *признания* каких-либо утверждений в качестве истинных. Условия подобного признания зависят от этических, эстетических и прочих значимых для жизни последствий. Однако истинность от таковых не зависит. Так, осуждение Галилео Галилея имело основания: с точки зрения религии и морали соответствующего времени было целесообразно признать его концепцию ошибочной. Однако, истинность или ложность входящих в концепцию утверждений не зависит от факта признания или непризнания данной концепции в качестве «истинной» (кавычки указывают, что признание истинности распространяется на языковые формы, превышающие высказывание). Другое дело, что *знание* предполагает необходимое и всеобщее признание, ибо всякое знание имеет интерес-субъективный характер (если утверждение не признано, оно не включается в категорию знания). Следовательно, объективность истины отличается от объективности знания, объективность истины — это объективность не столько знания, сколько *информации*. Из предыдущего вытекает важное следствие — недопустимость, если мы стремимся к истине, «аргумента к личности» и аргумента к авторитету. К сожалению, данные требования часто нарушаются и в философской аргументации авторитет мыслителя или отсутствие такового порой играют решающую роль («Истина — мой друг, но Платон, Хайдеггер... дороже!»).

Мы пришли к выводу, что признание истинности зависит от коммуникации, а истинность не зависит. *Признание истинности* влияет на наши убеждения и верования, а через них определяет, что будет считаться правдой, а что ложью (обманом). Признание превращает истинное в известное. *Истинность* же любого утверждения вне власти всего человечества, благодаря этому «бессилию», человечество способно изменять сам мир. Так что пусть себе «человечество» временами выражает свое недовольство, топает и хлопает, как, например, при осуждении академика Сахарова, истина от этого не пострадает.... Однако для существования *философии* признание истинности оказывается достаточным условием, ибо в области философии важен «консенсус» — что считать, а что не считать приближением к Мудрости, последняя же характеризуется не объективируемой общезначимостью.

Теперь можно определить и что такое *абсолютность* истины. Абсолютность — это безотносительность. Если, например, утверждается, что Сократ был казнен в 399 г. до н.э., то наше утверждение будет истинным вечно, то есть вне зависимости от времени (условия времени включены в содержание самого утверждения). Если, например, утверждается, что Сократ был казнен в Афинах, то наше утверждение будет истинно, где бы оно ни произносилось, то есть вне зависимости от места, ибо условия места включены в содержание самого утверждения (даже марсианин признает, что Сократа казнили в Афинах, городе планеты Земля). Истина абсолютна по отношению к тем условиям истинности, которые вошли в содержание нашего утверждения. Внося другие из условий истинности в содержание нашего утверждения, мы достигаем все большей и большей, но никогда не предельной полноты истины (абсолютная истина не может быть «абсолютной»).



Признаваемое же истинным лежит в границах человеческого общения, однако, даже согласие всего человечества не может, например, сделать Адольфа Гитлера пацифистом (противоположной точки зрения в отношении полномочий человеческого «консенсуса» придерживается Р.Рорти, ошибочно отождествляющий истинное с признаваемым в качестве истинного). Дело в том, что коммуникация не может породить свой собственный язык из ничего, на пустом месте (как Барон Мюнхгаузен, вытаскивающий самого себя из болота за волосы), язык не создается по человеческой договоренности. Кроме того, всегда существует возможность перевода с одного языка на другой. Поэтому релятивист, утверждающий непереводаемость (несоизмеримость) значений, должен иметь некоторые стандарты адекватности перевода, что уничтожает отстаиваемый им релятивизм<sup>52</sup>. В той мере, в какой язык не порождается сообщением, а предшествует ему, можно смело говорить об объективности и абсолютности истины. Однако язык может употребляться различным и весьма субъективным образом. Л.Витгенштейн показал многообразие языковых игр, многообразные способы употребления одних и тех же языковых инструментов. Как быть с данной проблемой? Всякий инструмент имеет свою форму, свои особенности, а это влияет на возможность его использования в тех или иных ситуациях. Во-вторых, правило остается правилом, даже если ему следует лишь один человек. Например, кто-то утверждает, что данная девушка (лошадь, картина и т.д.) красива. Можно ли говорить об истинности или ложности его утверждения? Представляется, что можно. Легче, конечно, оценить его правдивость/ложность. Но, если мы знаем, что в *идиоме* утверждающего именуется красотой, то мы знаем условия истинности его утверждения, и можем оценить последнее чисто гносеологически. Обычно мы не знаем этого, что существенно обостряет проблему приложимости истинностной оценки к философским утверждениям (если же философские высказывания нельзя рассматривать в качестве утверждений, то проблема изначально неразрешима).

Теперь обратимся к вопросу о *критерии* истины. То, что универсального критерия истины нет и быть не может, в настоящее время не знают только марксисты, до сих пор считающие, что способны с помощью «практики» проверять на ложность / истинность даже математические утверждения. Особо виртуозно владел линейкой «практики» В.И. Ленин, «проверивший», как известно, не только свои политические решения о «созывах», «разгонах», «разрушении» и «укреплении», но и многие чисто научные утверждения, — например, заявлявший «авторитетно», что утверждение «дважды два — четыре» истинно. Неформальное, но вполне убедительное доказательство невозможности универсального критерия истины дал И. Кант в «Критике чистого разума»<sup>53</sup> (формальное доказательство предложено позже А.Тарским, а К.Поппер доказывает абсолютную независимость классического *определения* истины от наличия или отсутствия ее *критерия*). Доказательство И.Канта говорит и о том, что *логика* не может претендовать на роль критерия истины в отношении *содержания* наших знаний (на роль

<sup>52</sup> Обоснование данного тезиса см. в работе: Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993. С. 144—159.

<sup>53</sup> Кант И. Критика чистого разума. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 159—162.

органа познания), она может выступать лишь *канон*ом в отношении формы знания (если «знание» логически противоречиво, то оно ложно, но отсюда еще не следует, что все логически непротиворечивое истинно).

В свете рассмотренных выше эпистемологических категорий, философию затруднительно характеризовать в качестве истинной или ложной по следующим причинам:

1) подобно научным теориям, философские концепции превышают уровень отдельного утверждения и не сопоставимы с конкретным событием;

2) в отличие от утверждений наук, для них не могут быть указаны процедуры верификации, поэтому же бессмысленно говорить о заблуждениях в философии;

3) в плане субъективного соответствия философские учения не могут быть ложными, так как они всегда правдивы (если перед нами настоящая философия);

4) философские учения весьма проблематично рассматривать в качестве истинных, ибо нам не известны границы идиолекта мыслителя (совпадающие с универсальным аспектом его индивидуального опыта).

Теперь попытаемся объяснить, почему философы стремятся сделать истину ручной и удобной и/или «большой» и «хорошей» (Истиной), и почему стремление к объективности и научности в философии отходит на второй план, т.е. происходит отказ от объективного рассмотрения истины в области познания (что не распространяется на философов научно-аналитического склада Аристотель, Лейбниц, Кант, Тарский, Остин и др.). Философствование можно рассматривать как создание некоторых *рационализаций* (в психоаналитическом смысле стремления к при-знанию). Истина на втором плане потому, что философ не может идти по пути объективности и науки наперекор Добру, Красоте и другим, не всегда сознательно выраженным ценностям. Он также не может, как то иногда позволяется ученому, считать, что человечество заблуждается (пожалуй, только Ф. Ницше позволял себе называть человечество «стадом»). Стремление к «консенсусу» для философии более характерно, чем для науки, и этим объясняется, почему многие философы предлагают вместо истины — Истину, понимаемую как «Совершенство», «Благо» и прочие достойные, но не всегда имеющие отношение к делу познания ценности (Р. Рорти прав в констатации данной особенности, но не в попытке обоснования ее универсальной значимости).

Не вызывает сомнений *правдивость* всякой настоящей философии, а поэтому — применимость критерия взаимосогласованности (когерентная концепция) для ее оценки. Наихудшей дискредитацией философского учения было бы читательское недоверие серьезности автора, ибо философ претендует на то, чтобы превратить свою собственную «несокрывость» в Истину Бытия. Проблема же истинностной оценки самой философии, с точки зрения *классического* определения истины, состоит в исследовании условий, при которых правдивость *выражения* субъективных убеждений философа (феномен коммуникации) может превращаться в объективность его *утверждений* (феномен познания). Теперь нам предстоит исследовать эту область, в которой осуществляется преобразование (или создается *иллюзия* подобного преобразова-

ния) коммуникации в сигнификацию, а субъективной правды — в объективную истину.

## 2. ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ ФИЛОСОФИИ

Анализ интерсубъективности лучше начать с рассмотрения некоторых психологических аспектов философствования. Обратимся к мудрости, которая мешает жить, — к мудрости Сократа. Что хотел сказать Сократ своим «я знаю, что ничего не знаю»? «Я знаю, что (не) знаю» отличается от «я знаю» тем, что *собирает* последнее, собирает все известное (или неизвестное). Это специфически философский акт собирания Мира из некоторого единого центра, который и есть Я сам. Ни одна наука не полагает Мир в качестве собственного предмета. Предметом науки может выступать лишь некоторый аспект Мира. Но каким образом можно гармонизировать сущее, превратить наличное в «Мир»? Является ли Мир чем-то существующим? Нет, такого сущего, как Мир, не имеется, он не дан людям в качестве чего-то общего, общезначимого. Мир никогда не сможет стать предметом *опыта*, если мы, вслед за И. Кантом, имеем в виду только *общезначимый* опыт.

Знание, которое охватывает *Все* сущее, неизбежно индивидуально, ибо Все (Мир) можно увидеть («собрать», конституировать) всегда только с одной и *единственной* точки зрения. Сократ хотел выразить свое острашение от знания того или иного сущего, чтобы заявить о знании всего сущего как некотором единстве, поэтому его «невежество» вовсе не смиренно, оно иронично и самодостаточно. Что же это за клад, который ценится больше всех земных богатств самонадеянным Сократом? Этот клад — «Мир» как пустая оболочка. Ксантипа бы сказала, что это пустой живот, «собранный» вокруг голого пупа Сократа; историк (философии) наклеил бы ярлык «этического рационализма»; а философ сказал бы, что это не Сократ даже, а он сам, сам себе до боли знакомый и «трансцендентальный». Знание «Мира» дополнительно знанию себя самого. Не познав себя самого «трансцендентального», не познаешь и «Мир». Сократ черпал силы собственного «невежества» (= всезнания) именно в подобном бесконечном «себялюбии», превышающем всякую привязанность к *конкретному* сущему, в том числе и к собственному телу.

Возможно ли подобное знание — никому не сообщаемое, индивидуальное и, одновременно, всеобщее? Уж очень это напоминает мистику, ведь знание обязано обладать общезначимостью. Выход в том, чтобы увидеть связь всеобщности и общезначимости. За рамками научной принудительности всеобщее проявляется в качестве *общезначимого*, т.е. в качестве чего-то, что несет единство смысла и понимания для всех людей. Также и диалектика Сократа не принуждает (доказательством, либо внушением), а *побуждает* других родить то же самое всеобщее, что и у Сократа, но родить уже в своей собственной душе. Сократ лишь побуждал другого своими наставлениями стать философом, ибо увидеть за его концептуальной рационализацией собственный мир можно только при известном *расположении*. Философское рассуждение не обладает достаточной *доказательностью* (принудительной силой), не обладает логической строгостью науки. Отсюда тема *дружбы* в

философии (Деррида, Делез и др.) как призыв жить одним миром, или в одном мире. Другое дело, что призыв этот может звучать по-разному: загадочно, угрожающе, логически убедительно, весело и т.д.

В то же время, философ не согласен на *человеческую* жизнь с другими людьми и имение дела с вещами, он ставит вопрос ребром — «Быть или иметь» (Э.Фромм). В жизни — «беспочвенность», в мысли — апофатика (отрицание). Только то, что «глубже» жизни, интересует философа. Это «глубже» может мыслиться апофатически: как «вещь сама по себе», «Ничто» и т.д. А где апофатика, там и символизм, связывающий философа с его «миром иным» (Ф.Ницше), с царством «идей», «вещей самих по себе», «Бытия», которое отлично от всего сущего и т.д. Философом движет эротика «Все» и/или «Ничто». Забывается, что для всякой жизни «Бог — в подробностях» (а глобальное, зачастую, — от Дьявола!). Псевдопознавательная эротика философа вызывает «сочувственное отношение», но его слова не связаны с действительностью, т.е. не имеют референта (денотата) в качестве конкретных вещей и событий<sup>54</sup>, они отсылают к миру как *целому*, но последний может стать референтом лишь для наших *тотальных* депрессий или экстазов.

Таковы, например, состояния философского «ужаса», «тоски» и «тошноты» в экзистенциализме. Лишившись всех жизненных «подробностей», оказавшись перед лицом смерти, человек получает глобальный подарок от Дьявола — «Мир» как Целое. С этого момента человек превращается в философа, которому подавай Все или Ничего («Бытие и Ничто»). Метафилософское значение экзистенциализма — в выражении психологической установки философствующего. Как комплекс неполноценности в жизни дополняется манией величия в сфере чистого мышления, или аутизм проявляется в форме всечеловеческого общения (приравнивая индивидуальное и всеобщее), так и философское «Ничто» порождает «Бытие», а вместо гамлетовского «быть или не быть» звучит философское «Бытие и Небытие».

«Остранение» философа проявляется и в борьбе со здравым смыслом, и в упорной (иногда недостаточно обоснованной) парадоксальности. Не может он жить, как все нормальные люди! Ищет иной Мир, Смысл, Сущность и т.п., чем пытается поставить под вопрос «нормальность» нормальных людей. Все это потому, что он ищет *рационализации* собственной неприкаянности, пытается сделать последнюю общезначимой. Но иногда (так же редко, как редка подлинная философия) это «неприглядное» дело приносит плоды, приводит, действительно, к новому взгляду на универсум. Подлинная Философия требует повышенной интеллектуальной честности, требует четкого отделения исходных психологических импульсов собственной мысли от ее объективного значения. У настоящего философа психология трансформируется в новое понимание мира, а его индивидуальное — становится общечеловеческим. В языковом плане это ведет к тому, что философ изменяет обычное употребление слов, стремится превратить собственный *идиолект* в социолект, сделать его обязательным и общезначимым. Однако «Эго» философа отличается от субъективности философа (данные категории разграничивал Ж.Лакан). Каким образом конституируется «трансцендентальный субъект»? Каково значение «функции во-

<sup>54</sup> См.: Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 73.

ображаемого» в философии? Может быть, «трансцендентальный субъект» и есть конституируемое в «символическом» (Ж. Лакан) «Эго» философствующего? Не следует только забывать, что помимо психологии философ принадлежит и некоторой культуре со своими обычными, научными, религиозными и прочими представлениями, только через них он может выразить и воплотить собственную позицию.

Традиционными средствами философского «остранения» выступают скепсис, редукция и парадокс. Эти средства ведут к преодолению «естественной установки», дают опыт «крушения мира». После их негативной работы возникает измененное «Я», философствующий субъект, первым актом которого является особое *удивление* новым миром и/или новым собой. Так начинается всякая философия. Где находится это философское Я? В тексте, в философе, в личности человека, пишущего философский текст? Каков источник и характер индивидуально-всеобщего? Как оно создается?

Солипсизм является только одним из первых шагов философии, в нем мир предстает в форме знаков индивидуального языка, знаков идеолекта. Солипсизм выполняет функцию уничтожения всего бессмысленного и не понимаемого, всего выходящего за пределы возможных миров Единого сознания. В солипсизме реализуется претензия на субъективную самодостаточность и совершенство через уничтожение Другого. С психологической точки зрения, он выступает как «логический предел аутизма»<sup>55</sup>. Также как шизоид в своем аутизме полагает, что все касается лично его, все говорят и думают только о нем, аналогично и философ полагает, что связал «концы и начала» мира в собственном самосознании, постиг «смысл», «сущность» и т.п. всего существующего (замена «реального» — «символическим»?).

О «шизоидности» философской установки сознания можно говорить и за рамками психического. Аналогично тому, как мир шизоида есть иллюзорное восполнение аутической ограниченности, «мир» философии есть иллюзорное преодоление ограниченности мира культуры. Аналогично шизоиду, философ ищет (и находит!) во всем смысл недоступный обычным людям. Иногда, в поисках *языка*, философ обращается к творчеству литераторов — шизоидов: так, М. Хайдеггер ищет язык для выражения своей философской мысли у Гельдерлина, деконструктивисты — у Арто и т.д. Подобно тому, как психоз мании величия возникает на фоне аутизма, в качестве его обратной стороны, философский *трансцендентализм* есть изнанка и дополнение солипсизма. Солипсизм и трансцендентализм — полюса индивидуально-всеобщего в философии Нового времени (минимум и максимум интерсубъективности). Структуры априорного в трансцендентализме претендуют на обоснование всякой коммуникации, выступают как Код кодов культуры.

Мы полагаем, что основной функцией всякой философии является компенсация конечности человеческого разума, «снятие» его наличных границ. Доказательство данного положения увело бы нас слишком далеко от проблемы интерсубъективности, поэтому примем данное положение как исходную аксиому. Следствием будет то, что в философии понимание мира осуществляется исходя из человеческой индивидуальности и соразмерно ей, т.е. *мир* как специфически философское всеобщее под-

<sup>55</sup> Выготский Л.С. Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 37.

вергается индивидуально значимой категоризации. Если в философии категории — воплощенное *индивидуально-всеобщее*, то в науке категоризация мира имеет статус теории *коллективного* опыта, понятия науки создаются и используются вполне определенным коллективом ученых, специалистов («экспертов») в данной области. Тем самым, проблеме *интерсубъективности* философии можно переформулировать как *проблему интерсубъективности индивидуально-всеобщего*.

Философское разграничение Хаоса и Космоса, рационального и иррационального, знания и мнения напрямую зависит от существующей в обществе системы сбора, хранения и обработки информации. В отличие от содержания позитивных наук, содержание философских учений социально и культурно детерминировано. Возможно даже, что имеются исторические парадигмы структурирования человеческих знаний, типа «эпистем» М.Фуко. Если подобные «эпистемы» действительно существуют, то философии, по-видимому, должны отводиться функции их структурной организации. Например, категории «рационального» и «иррационального» в философии косвенно служат и для установления границ человеческого интеллекта. Чем иррациональное отличается от глупого, а рациональное от умного? Иррациональна всякая информация за рамками человеческого понимания, в границах же понимания она может представляться либо глупостью, либо характеризоваться в качестве знания. «Рационалистическая» философия обычно противится онтологизации иррационального. Иррациональное существует для Другого, для него иррационален сам мой разум.

В европейской философии роль Другого играл Бог (например, в «Исповеди» Августина), что исключает всякую возможность онтологизации иррационального (метафизического Зла для Августина просто не существует). И именно в европейской философии традиционным методом достижения индивидуально-всеобщего стал *солипсизм* (Псевдосолипсизм? Кто из философов был солипсистом?!). Его истоки можно искать у софистов и Сократа, Августина, Декарта, Беркли и др., его отзвуки слышатся в понятии «предельного уединения» философа М.Хайдеггера. Каковы же функции этого (псевдо) солипсизма? Вероятно, что «солипсизм» выполняет функцию перехода от коллективных форм всеобщего (научных, теологических и пр.) к индивидуальной форме его построения в качестве «мира». Следующим шагом является, вероятно, аргументированное «обобществление» полученной формы на основе некоторых этических (Сократ и др.), политических (софисты, К.Маркс и др.), религиозных (неоплатонизм, Августин, Беркли и др.), научных (Аристотель, Р.Декарт, Б.Рассел и др.) оснований или некоторого их объединения (Платон, Гегель, трансцендентализм Канта и Гуссерля и т.д.). «Солипсизм» выступает в качестве дополнения философского скепсиса. Разрушенные философским скепсисом (редукцией, «эпохе») формы позитивности реконструируются затем в некоторый «мир», создаваемый на почве принятой философом «солипсистской» установки. Скепсис — солипсизм — трансцендентализм ...

Скепсис, сомнение, «проблемная ситуация» как начало «исследования» (Ч.С.Пирс). То сомнение, которое порождает опыт философствования, есть особенное сомнение. На данную особенность указал еще Аристотель — источником специфически *философского* сомнения и

исследования является *удивление*. Когда Пирс рассматривает сомнение Декарта как неживое, надуманное («преднамеренное сомнение подобно преднамеренной лжи»), он судит с позиций ученого, для которого как философское сомнение слишком глобально, так и философское изумление миром несколько безумно. Впрочем, границы осмысленного сомнения пытался прочертить и Л.Витгенштейн<sup>56</sup>. В оправдание сомнения Декарта, Гуссерля и других философов можно заметить, что они рассматривали свое сомнение лишь в качестве *методического*, и это объясняет его «надуманность».

Солипсизм — лишь один из вариантов философского «остранения» (как формы «удивления»), предшествующего построению целостного мира, нахождению в нем смысла, гармонии, логики и т.п. «Солипсизм» — просто неточное имя философского «остранения», увеличения рефлексивной дистанции, перехода на *третий* уровень знаковой<sup>57</sup>. Философ не просто мыслит о чем-то, а рефлексит о (собственном) мышлении, имеет не вещи, а «мир» как их обобщение (правда, не классическое — в универсальный класс, а обобщение до универсального *целого*). Философ утверждает не то, что его сознание является единственно *существующим*, но то, что только оно *доступно для рефлексии*.

Посмотрим на исходные «солипсистские» установки Э.Гуссерля и Л.Витгенштейна:

«Феноменологическое эпохе редуцирует меня к моему трансцендентальному чистому Я, и, по крайней мере сначала, я, таким образом, есть в определенном смысле *solus ipse* однако не как обычный, как будто бы после падения всех светил сохранившийся человек во все еще сущем мире. Если я исключил мир из поля моего суждения как получающий бытийный смысл из меня и во мне, то я, предшествующее ему трансцендентальное Я есть *единственное полагаемое и положенное в суждении*. И теперь я должен найти некую, совершенно своеобразную науку, своеобразную потому, что она, творимая исключительно из моей и в моей трансцендентальной субъективности, также и значение должна иметь — по крайней мере сначала — только для нее, найти трансцендентально-солипсистскую науку... которая, конечно, включает в себя и дальнейший путь от трансцендентального солипсизма к трансцендентальной интересубъективности»<sup>58</sup> «5.6. *Границы моего языка означают границы моего мира*.

5.62. То, что солипсизм *подразумевает*, совершенно правильно, только это не может быть сказано, но оно обнаруживает себя. То, что мир является *моим* миром, обнаруживается в том, что границы *особого* языка (того языка, который мне только и понятен) означают границы *моего* мира.

5.64. Здесь видно, что строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. «Я» солипсизма сжимается до непротяженной точки, остается же соотнесенная с ним реальность.

5.641. Таким образом, в философии о «Я» действительно можно в определенном смысле говорить непсихологически. «Я» привносится в

<sup>56</sup> Витгенштейн Л. О достоверности // Вopr. философии. 1991. № 2.

<sup>57</sup> См.: Анкин Д.В. Чем философия отличается от науки и от литературы? // Жизненные миры философии. Екатеринбург, 1999. С. 152—171.

<sup>58</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. № 2. М., 1991. С. 12.

философию тем, что «мир есть мой мир». Философское «Я» — это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница — а не часть — мира»<sup>59</sup>.

Чтобы построить мир из единого центра, необходимо уничтожить все иные источники его кристаллизации, будь то в обыденном или научном представлении. Можно вспомнить критику предпосылок европейской науки у Гуссерля, или попытку прояснения их смысла в аналитической философии. Философскому построению мира предшествует «опыт крушения мира», скепсис. Вслед за скепсисом идет солипсизм, из недр которого рождается трансцендентальный субъект (в новоевропейской философии) и охватывает мир с единой точки зрения. «Таким образом, это универсальное запрещение всяких точек зрения по отношению к объективному миру, которое мы называем *феноменологическим эпохе*, становится как раз тем методическим средством, благодаря которому я в чистоте схватываю себя как то Я и ту жизнь сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня, и есть так, как он есть для меня»<sup>60</sup>.

Почему человек не встречается с абсурдом и/или чудом? Потому, что смысл предшествует существованию события, ведь всякое действительное событие уже является априорно возможным или невозможным (действительный мир как один из возможных). Невозможные миры исключены в качестве немислимых, возможные же миры определяются исходя из конституирующего их сознания (вероятно, наиболее подходящей моделью человеческого сознания является *текст*)<sup>61</sup>. Судьба каждого человека — просто некоторый ряд возможных миров его сознания. Осознанию невозможных миров в качестве возможных соответствует трансформация сознания, начинающаяся с удивления (начало философии по Аристотелю). Изумление ведет либо к *расширению* сознания как совокупности возможных миров, либо к его структурной *перестройке*, либо к *разрушению* (вечное удивление безумного).

В рационалистической философии ничего абсурдного, лишённого смысла, чудесного произойти не может, ибо смысл предшествует событию. Происходящее есть выбор из совокупности возможных миров, все невозможное есть немислимое (сверхразумное). Возможные миры при этом определяются на почве философии сознания как достижимые для мысли и непротиворечивые. Прагматика возможных миров задается отнесением их к некоторому субъекту, сознанию; возможные — значит *мыслимые* миры:

«Желание схватить универсум истинного бытия как нечто, находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности, соотнося их друг с другом чисто внешним образом с помощью некоего жесткого закона, такое желание есть нон-сенс. Оба сущности взаимосвязаны, и сущностью взаимосвязанное также и конкретно едино, едино в абсолютной конкретности: конкретности *трансцендентальной субъективности*. Она есть универсум возможных смыслов, и как раз поэтому нечто внешнее есть именно бес-

<sup>59</sup> Витгенштейн Л., *Логико-философский трактат* // Витгенштейн Л. *Философские работы*. Часть 1. М., 1994. С. 56—57.

<sup>60</sup> Гуссерль Э. *Парижские доклады*. С. 9.

<sup>61</sup> Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества*. М., 1979. С. 281—308.



смыслица. Но каждая бессмыслица сама есть некий модус смысла и свою бессмысленность выявляет в возможности усмотрения. Это, однако, имеет силу не для чисто *фактического* *его* и не для того, что ему фактически доступно как для него сущее. Феноменологическое самоистолкование априорно, и поэтому все это имеет силу для каждого возможного, мыслимого *его* и для каждого мыслимого сущего, таким образом, — для всех мыслимых миров»<sup>62</sup>. «Не может быть упорядоченного или неупорядоченного мира. Так, чтобы кто-то мог сказать, что наш мир — упорядочен. В каждом возможном мире есть упорядоченность, даже если он является сложным»<sup>63</sup>.

Мысль понимается философом как «разговор души с самой собой» (Платон), как нечто уникальное и индивидуальное. Бергсон настаивает на невозможности ее знакового выражения, называет *интуицией*. Аналитики же настаивают на близости мысли и языка. Однако, *какого* языка?! Это либо искусственный язык, либо некая скрытая, глубинная форма естественного языка, отличная от его «натуральной» грамматики. «Теперь становится ясным, почему я думал, что мышление и язык — одно и то же. Ибо мышление есть род языка. Мысль тоже, конечно, есть логическая картина высказывания, следовательно, она тоже есть разновидность высказывания»<sup>64</sup>. И все же язык, к которому стремится философ, безнадежно индивидуален, вследствие чего, всякая речь на нем безнадежно *монологична*.

Отправляясь на поиски мысли, философ на деле ищет новый язык (что также свидетельствует о сугубо языковом характере философской мысли). Зачем же он его ищет? Философ создает *идиолект* не просто как выражение уже наличной мысли, но как нечто с ней тождественное. Вторым шагом является его рационализация в качестве всеобщего языка, в качестве языка самого человеческого разума. Так рождается язык философии — из идиолекта он становится «эсперанто» общечеловеческого мышления. Гений — это идиолект, ставший социолектом. В то же время, философия в социолекты не конвертируется... Может именно это объясняет позицию Канта, полагавшего, что философия и гениальность — вещи несовместимые? Когда философ начинает размышлять о мысли, он стремится сделать свое индивидуальное всеобщим, стремится провести границы мира вокруг нового центра: либо вокруг некой всеобщей «трансцендентальной» субъективности, либо вокруг некой всеобщей «Логики» (как будто существует одна единственная логика!), «Науки» и т.д.

Но всегда ли философ *мыслит* сказанное им самим? Представляется, что нет. Часть философской речи протекает на бессознательном уровне, на уровне философского «техне» (сказанное нельзя рассматривать как упрек, в математике процент непомысленной дискурсивности неизмеримо выше). На бессознательном уровне философское рассуждение является воплощением индивидуального (эротизм индивидуальной самореализации), но индивидуальное здесь всегда погружено в традицию, которая может самим философом и не осознаваться. Благодаря этому, философский дискурс обретает стабильность и по-

62 Гуссерль Э. Парижские доклады. С. 25.

63 Витгенштейн Л. Несколько заметок о логической форме. «Логос». № 6. М., 1994. С. 202.

64 Витгенштейн Л. Несколько заметок о логической форме. С. 202.

вторимость составляющих его элементов. Философ всегда имеет возможность *повторить* свой вопрос (пусть даже сколь угодно бессмысленный для стороннего наблюдателя). В отличие от философии, *психотический* дискурс не предполагает подобного повторения.

Мы выяснили, что философия существует в качестве индивидуально-всеобщего. Выражением индивидуального является слагающаяся в текст речь, выражением всеобщего — язык. Философия выступает связующей нитью между полюсом текста и полюсом языка, это текст, предназначение которого не в сообщении некоторой информации, но в *производстве языка* (поэтому понятие «интертекстуальности» для философии специфично, перед нами не столько диалог, сколько некоторая метакоммуникация). Основанием индивидуально-всеобщего является небытие естественного языка за рамками человеческого сознания. Лингвистически дело выглядит так, что нет *общего* для различных людей «естественного» языка, что у каждого человека свой собственный русский, немецкий и т.д. язык. Это выглядит парадоксально, противоречит самому существованию лингвистики как науки. Однако, дело обстоит именно так, и даже у лингвистов никогда не будет и не может быть общего предмета — Языка. *Общим* для всех людей является наличие у каждого идиолекта, через последний философия отстаивает универсальное право индивидуальности на обладание «миром». Поэтому философия часто противоречит тем правам, которые предъявляются на язык со стороны грамматики и логики: Гегель говорит о неадекватности предложения для выражения философской мысли; Фреге и Рассел отрицают субъект-предикатную форму предложения, заменяя ее математическим понятием функции; Вл. Соловьев отстаивает право всякого автора на собственное толкование синтаксиса.

Еще один тому пример — безразличие феноменологической философии к языку и тексту в их *лингвистических* и *логических* характеристиках, последние «выносятся за скобки» вместе со всяким конкретным сущим. В феноменологии присутствует также безразличие к конкретной личности, которая поглощается (все) общей индивидуальностью. Так, для Э.Гуссерля не существует философского Авторитета, не существует даже философского Другого. Идеальный язык феноменологии — абсолютно непроницаемый идиолект. К таковому стремится и философский язык самого Гуссерля. Когда Г.-Г.Гадамер удивляется возникавшему на гуссерлевских семинарах непониманию<sup>65</sup>, возникает удивление по поводу его удивления, ибо «неспособность к диалогу» — достаточно характерная черта всякой философии, ее следует понимать как неспособность философа к со-общению, к какому-то *предметному* разговору. В то же время философ постоянно продуцирует рефлексивное обращение к *коду* несостоявшейся (в «нормальной» жизни) предметной коммуникации, говорит на метаязыке и вступает в *метакоммуникацию* с Другим, являющимся лишь *alter ego*. Метакоммуникация есть борьба за язык Другого, за его самость с целью совместить точки зрения в рамках единого горизонта, единого мира.

Подведем некоторые итоги второй части нашего исследования. Человеческие границы, конечность, «невежество» выступают одной из цент-

<sup>65</sup> Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 82—92.

ральных тем философской саморефлексии. Мы полагаем, что философия при этом выступает как компенсация человеческой конечности, антропологически и культурно обусловленных границ человеческого разума и понимания. Лишь подобное, пусть иногда и иллюзорное, преодоление человеческого невежества способно дать человеку Мир как предмет собственной мысли. Категориальным выражением «снятой» человеческой конечности выступает рассмотренное нами понятие «индивидуально-всеобщего». Единственным языком подобных категорий может быть идиолект, снимающий классические оппозиции языка и речи (текста), социального и индивидуального и др. Проблема философской интерсубъективности есть проблема преобразования идиолекта в социолект.

*Т.Х.Керимов*

## **ГЕТЕРОТЕТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ**

Рассмотрение различных способов осмысления и различных определений того, что называется «гетеротетическим принципом», и составляет содержание данной статьи. Слово «принцип» нужно понимать в широком смысле. В этой статье он понимается не только в качестве принципа мышления, объективной мыслительной формы, но также процесса, регулирующего эмпирическую интерсубъективную жизнь человека. Разобщенность направлений и разнообразие терминологии заслонили от нас эвристичность одной из самых оригинальных традиций в философии XX века. Восстановление непрерывности этой традиции — основной лейтмотив данной статьи.

Философия XX века выделяет три главных момента в разработке «гетеротетического принципа». Все эти моменты так или иначе фундируют необходимость преодоления метафизики субъективности.

В основании современной метафизики как метафизики субъективности лежит отношение противоположности субъекта и объекта, принцип рефлексии и репрезентации. С начала метафизики рефлексия представляла собой одновременно средство, метод и основание, благодаря которым философия самообосновывается и оправдывает собственное существование. Структура рефлексивности необходимым образом дается вместе со всякой субъективностью. «Архимедову точку опоры, которая позволила бы перевернуть гегелевскую философию, никогда не удастся найти в рефлексии. Формальная особенность рефлексивной философии и состоит как раз в том, что не может быть никакой позиции, которая не была бы включена в рефлексивное движение самосознания, приходящего к себе самому. Возня с непосредственностью — будь то непосредственность телесной природы, или непосредственность другого «Ты» с его притязаниями или непроницаемой фактичности исторического случая, или, наконец, реальность производственных отношений — постоянно отвергает самое себя, поскольку она сама является не непосредственным отношением, но деянием рефлексии»<sup>66</sup>. Рефлексия гарантирует философии однородную и внутреннюю, собственными средствами достигаемую сферу существования. Благодаря рефлексии философский дискурс достигает очевидности и самодостаточности собственных оснований и обособляется от любых других (вне-

<sup>66</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 406.

ших) предпосылок и допущений, таким образом обосновав притязания на «первую философию». Рефлексии удастся выполнение подобной задачи, поскольку, будучи единством, она складывается одновременно из рефлексии в другое и рефлексии в себя. Парадигма субъективности в дополнение к этим двум сторонам рефлексивного процесса требует третьей стороны, которая, по праву, первая, и как таковая заключается в том, что отражаемый субъектом объект является не просто другим, а симметрическим другим субъекта, иначе говоря, репрезентацией его отчужденной самости (воли, разума и т.д.). Только с точки зрения этой третьей стороны рефлексия в другое становится рефлексией в себя, осуществляется таким образом диалектическое единство субъекта и объекта, наиболее радикально мыслимое в философии Гегеля. Другой — всегда отражаемый субъектом объект. Отчуждение субъекта в свое другое и рефлексия в объект связываются в единое нередуцируемое целое, абсолютно синтетическую целостность. Последняя достигается ценой универсализации различия, но только как различия тождества. Различие понимается как противоречие и благодаря отрицательному объективированию другого позволяет рефлексии интегрировать диалектическую систему. Отрицательное является негативом положительного, и как отрицательное, так и положительное «снимаются» в процессе диалектического саморазрешения знания как Абсолютной Идеи. Отрицание связывает Я и другого, неизбежно противоречивая природа которого превосходит диалектическое «снятие» в третьем, синтетическом термине, благодаря которому учреждается гомогенное рефлексивное пространство.

С точки зрения парадигмы субъективности, любая философия, вопрошающая основания или условия возможности знания (по определению, гетерогенные относительно самого знания) является гетерологией. «Философия жизни» Ницше, Дильтея и Бергсона, «фундаментальная онтология» Хайдеггера, феноменология «жизненного мира» Гуссерля, психоанализ Фрейда или Лакана представляют тип философствования, гетерогенный относительно философии субъективности, ориентированный на поиск условий возможности познавательной деятельности. Понятия «жизни» у Ницше или Дильтея, *Dasein* у Хайдеггера, «жизненного мира» у Гуссерля, бессознательного у Фрейда обозначают такую действительность, в которой рефлексивные определения обнаруживают свои границы.

Как известно, Риккерт, в противоположность антитетическому принципу Гегеля, развивал гетеротетический принцип. Гегелевское противопоставление тезиса и антитезиса Риккерт заменяет на различие тезиса и гетеротезиса. Для Гегеля отрицание — движущая сила диалектики, и эта сила предположена логическому разворачиванию пустого и бессодержательного бытия. Тогда как Гегель, исходя из логики отрицания отрицания, противопоставляет антитезис тезису, Риккерт, исходя из гетеротетического принципа, считает, что утверждение одного предполагает утверждение другого. Отношение между одним и другим есть не отношение взаимоисключения, но отношение «дополняющей сопряженности в целом синтеза».

Согласно Риккерт, «одно» мы мыслим всегда как нечто, отличающееся от «другого» или «иного». Тождество требует, таким образом,

различия или инаковости (Andersheit). Поскольку чисто логический предмет мы всегда представляем как самотождественное «что», все приводящее к нему кажется в таком случае алогическим, прежде всего в том смысле, что оно лежит вне сферы чисто логического. Однако Риккерт считает, что в понятие чисто логического входит кроме «одного», тождественного, также и «другое», «иное». Иначе говоря, под минимумом чисто логической предметности следует понимать не «одно» само по себе, но «одно» и «другое». Таким образом, чисто логическое не есть абсолютно простое, мы сознаем необходимость в нем «многообразия». Отсюда вовсе не следует, что инаковость есть лишь отрицание тождества, простое не-тождество или упразднение тождества. Отрицание и инаковость следует самым тщательным образом отличать друг от друга. Инаковость логически предшествует отрицанию. Для того чтобы нечто отрицать, это нечто должно уже быть, следовательно, другое предшествует операции отрицания. «Ибо, хотя и несомненно, что одно не есть иное, а инаковость или различие не есть тождество, все же было бы ошибкой полагать, будто просто отрицание, голое нет в состоянии вызвать из одного другое. Отрицание превращает нечто в отсутствие нечто, в ничто, оно приводит к совершенному исчезновению предмета вообще. Из не-тождества поэтому никогда не может возникнуть инаковости, или различия. Это ясно хотя бы из того, что само отрицание, мыслимое как предмет, предполагает уже отличие свое от утверждения, т.е. подразумевает другое»<sup>67</sup>.

Если мы будем мыслить другое одного как не одно и, тем не менее, как-то позитивно как некое другое, то мы будем постоянно добавлять к отрицанию, которое снимает одно, еще нечто, что происходит не из отрицания. Отрицание делает из нечто только не-нечто или ничто. Оно заставляет предмет вообще исчезнуть.

Поскольку отрицание не играет существенной роли, одно и другое не исключают, но позитивно дополняют друг друга. В объективной формулировке первое существует как единое только в отношении к второму или в связи с ним. То есть в объективной сфере чисто логического предмета мы должны отвлечься от понятия отрицания, поскольку посредством отрицания можно найти другое, но породить другое отрицанием нельзя. В субъективной формулировке вместе с единым всегда полагается и другое. Тезис порождает одно, тождественное, лишь при условии полагания другого. Последнее Риккерт называет не анти-тезисом, а гетеротезисом, а указанное свойство логического — гетеротетическим принципом мышления. Невозможно мыслить безотносительно. Даже чисто логический предмет можно постичь в его полноте лишь как «соотнесение соотнесенного, как одно и другое». Таким образом, «... «одно», взятое само по себе, не может начинать логики. Чисто логическое начало (Anfang) или «изначало» (Ursprung) должно уже быть одним и другим, ибо без одного и другого нет никакого предмета, и субъект может начать логически мыслить лишь тогда, когда он при первом же своем шаге «сразу» мыслит одно и другое... Не существует и логического «приоритета» одного перед другим. Оба они не только необходимо принадлежат друг другу, но также и логически вполне «эквивалентны»<sup>68</sup>. Риккерт подчеркивает, что его гетерологию не сле-

<sup>67</sup> Риккерт Г. Одно, единство и единица // Логос, 1911-1912, книги 2 и 3. С. 152.

<sup>68</sup> Там же.

дует понимать в духе субъективного конструктивизма. Логически мы мыслим только тогда, когда обнаруживается нечто, независимое от нашего мышления. Постепенное развитие идеи предмета не означает развития предмета, но имеет только смысл постепенного уяснения в понятиях того предметного, что уже существовало до начала.

Однако этим не исчерпывается понятие чисто логического. Различие тезиса и гетеротезиса необходимо предполагает идею синтеза. Лишь через анализ первоначального синтеза мы получаем тезис и гетеротезис как абстрактно изолированные моменты логического. Однако здесь нет отношения логического следования. Гетеротетический принцип единства одного и другого уже не должен пониматься в рамках логики тождества. Имея одно и другое, мы вместе с тем имеем и единство (Einheit) одного и другого. Единство одного и другого Риккерт называет «единством многообразия». Последнее представляет собой всеобъемлющую связь одного и другого. Это единство принципиально отлично от единства тождественного. Как синтез одного и другого, «единство многообразия» не может означать единство в смысле отсутствия различия, оно требует различия или инаковости в противоположность единству тождества, которое исключает различие или инаковость. Гегель недостаточно мыслит единство как единство, подменяя единство одного и другого снятием единым другого как объективированного (в рефлексии) другого. Подлинный же синтез предполагает единство единого и другого. «Необходимо постоянно задаваться вопросом, что имеется в виду, когда говорят о единстве: тождественное «единство» как отсутствие различия или как синтетическое «единство» того, что отлично друг от друга и соотносится между собой»<sup>69</sup>. Пока рефлексия обращена лишь на одно, еще далеко до мысли о том, что предмет есть синтез многообразного в единстве. Одно и другое составляют единство лишь как «единство многообразного».

В отличие от гегелевского антитетического «либо — либо» или диалектического «ни — ни», у Риккерта в его гетеротетическом принципе находит выражение «как — так и».

«Чистая гетерология» неокантианца Вернера Флаха представляет собой критику гегелевского понятия абсолютной рефлексии. Эта критика нацелена на структурные моменты абсолютного отношения как принципа мышления, как объективной мыслительной формы. Абсолютное отношение не может быть понято с помощью методической рефлексии, поскольку как принципиальное основание оно должно объяснить природу рефлексии и, следовательно, должно быть, по определению, гетерогенным относительно самой рефлексии. Флах отмечает, что вместо того, чтобы определить основание как радикально неоднородное с обосновываемым, гегелевское понятие рефлексии оказывается однородным в смысле однородном с обосновываемым. Согласно Флаху, основание как абсолютное основание должно быть гетерогенным относительно любого обосновываемого. Следовательно, различные формы рефлексии невозможно объяснить с помощью рефлексии рефлексии, их необходимо объяснить, обращаясь к чистой гетерогенности как структурной характеристике абсолютного отношения знания.

<sup>69</sup> Rickert H. Das Eine, die Einheit und Eins. Bemerkungen zur Rolle des Zahlbegriff. Tübingen: Mohr, 1934. S. 24.

Однако если гетерология призвана установить тождество абсолютного основания как чисто логического начала, она не может достичь подобной цели, определяя абсолютное основание в терминах отрицания, противоречия, или диалектики, поскольку они не позволяют адекватно описать структуры гетерогенности. Термины, призванные концептуализировать структуру мышления, должны быть отличными от терминов «отрицания» или «противоречия». Поскольку именно отрицание характеризует связь единого и другого, неизбежно противоречивая природа этой связи предвосхищает ее диалектическое снятие в третьем синтетическом термине, благодаря чему и учреждается гомогенная сфера рефлексии.

Абсолютный синтез, согласно Флаху, может достичь подобной цели и выступить основанием рефлексии и знания, если он разделен, различен до такой степени, что из области чистой логики исключается любая возможность опосредования и, соответственно, «снятия». В таком случае стороны, составляющие абсолютный синтез, находятся не в отношении противоречия и отрицания, а в отношении дизъюнкции, абсолютного, нередуцируемого разделения. Чисто логическое начало должно быть различено в самом себе, разделено таким образом, чтобы исключить любую возможность опосредования и последующего «снятия» в третьем синтетическом термине, знаменующем торжество Абсолютного единства. Стороны абсолютного отношения находятся в отношении взаимоисключения, где целое становится не через отрицание и противоречие, а через дополнительность одного и другого. Основание и обновляемое дополняют друг друга как абсолютно гетерогенные стороны познавательного процесса. Отношение Я и другого — это не отношение опосредования, а отношение чистого различия, изначального удвоения. Гетеротетический принцип утверждает, что абсолютное отношение складывается из отношения Я и другого, где другое суть не отрицание, а абсолютно другое в отношении к Я. Другое, инаковость логически предшествуют возможности отрицания. Последнее не было бы возможным без априорного полагания другого (Риккерт). Приоритет не отдается ни одной из сторон, следовательно, никакого отрицания, никакого противоречия. Отрицание и противоречие принадлежат к сфере рефлексии, познания, тогда как гетеротетический принцип инаковости суть функция чистого полагания. Как чистый, минимальный принцип, принцип инаковости принадлежит к гетерологическому пространству изначального отношения, которое, в отличие от познавательной сферы субъективности и рефлексии, суть пространство чистого полагающего мышления<sup>70</sup>. Таким образом абсолютное единство знания может быть только гетерологическим. Как целостность, это единство неизбежно различено, и поскольку в одно целое связываются не противоположности, а стороны, взаимоисключающие и дополняющие друг друга, это единство исключает любую диалектику.

«Грамматология» Деррида также вопрошает гетерогенное основание познавательного отношения, исходя не из отрицания и противоречия, а из альтеральности. Следуя Хайдеггеру, Деррида исследует различие не как различие тождества, а как различие между тождеством и

<sup>70</sup> Flach W. Negation und Andersheit: Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation. Wursburg, 1959. S. 67.

различием, различие как таковое, не-феноменологизируемое, лишенное собственности, свойственности, *différance*, не-редуцируемую множественность, каждый раз саморазличающуюся таким образом, что сформированная целостность всегда оказывается «неразрешимой», неполной. Гетерология, по Деррида, — это наука или учение о «неразрешимостях» как архи-синтетических предпосылках западной метафизики. И поскольку другой — не положительный другой, гетерология Деррида вписывает в философию возможность смещения ее собственных границ. Такая возможность обусловлена стремлением вписать внутрь мышления то, что представляет собой не другое мышления, а именно структурные границы самого мышления.

Если отношение к другому конституировало философию как философию и если в исторической ретроспективе другой всегда оказывался другим относительно самого себя, то гетерологическое обобщение этого отношения к другому (без конкретного другого) даст основание самой возможности субъективности (интерсубъективности) или рефлексии как однородного принципа, а также основания возможности другого как гетерогенного принципа.

Гетерология Деррида отличается также от имманентной закономерности рефлексивных определений. Другое, инаковость сопротивляются диалектизации негативностью, подрывая таким образом онтологические и онтотелеологические основания метафизики. Как замечает Деррида в «Письме и различии», «негативность есть запас. Назвав абстрактной «негативностью» невоздержанность абсолютной растраты, Гегель второпых закрыл глаза на то, что сам обнаружил в виде негативности»<sup>71</sup>. Другое, инаковость, даже не негативное, выставляет точку не-возвращения, инстанцию абсолютной растраты «потому, что нет больше в запасе изнанки, потому что это не дает обратить себя в позитивность, потому что оно не может более сотрудничать в развертывании смысла, концепции, времени и истинности в дискурсе, потому что буквально оно не может более трудиться и дать себя рассматривать как «работу негативного»<sup>72</sup>. Как пустая форма негативности, другое — это неразрешимый запас негативности. Следовательно, это — недостаток, отсутствие или пустота, и еще менее это — обратная сторона позитивности понятия или смысла. Это «радикально» другое обозначает пространство неразрешимостей» (архи-письмо, след, *différance*, дополненность и т.д.) на границе философии и любого другого дискурса, претендующего на целостность, полноту и непротиворечивость. Хотя «неразрешимости» и могут заменять друг друга, они не образуют целое принципа (как Одного, так и Другого), поскольку любая замена означает как трансформацию, смещение самих терминов, так и «системы», сформированной в результате этой трансформации. Следовательно, «неразрешимости» принадлежат не к порядку оснований или фундамента — они принадлежат к условиям возможности и невозможности. Поэтому Деррида считает, что гетерология невозможна как наука (присутствия). Это то, внутри чего метафизика производится.

Даже в этом кратком обзоре «гетеротетического принципа» становится очевидным, что если в классической философии вопрос о бытии

<sup>71</sup> Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. СПб., 1996. С. 123.

<sup>72</sup> Там же.



неизбежно влечет его субъективацию, сведение к тождеству, и, соответственно, объективацию другого, то в неклассической философии тот же вопрос влечет инаковость бытия, сведение его к различию. В той мере, в какой проблема другого разрешается в его отношении к тождеству Я, так же, как проблема различия — в его отношении к тождеству, а проблема множественности — в ее отношении к единому, гетерология остается ограниченной рамками классической философии. Можно ли концептуализировать «синтезы» гетерогенности, не редуцируемые к отношению субъективности и интерсубъективности, Я и другого, тождества и различия, единого и множественного? Можно ли концептуализировать «синтезы» гетерогенности с учетом того, что классическая философия «культивирует» Я, самосознание, тождество, а неклассическая — другого, инаковость, различие?

Для рассмотрения другого, множественности прежде всего должен быть создан концептуальный «синтез», такой «синтез», который не был бы привязан к тождеству как таковому. На самом деле, такой синтез не может быть субъектным или субстанциональным, будь то в форме тождества (субъективности) или в форме различия (интерсубъективности). Такой «синтез» не имеет формы реальной или идеальной актуальности. Если воспользоваться кантовской терминологией, мы могли бы сказать о «синтезе» гетерогенности как об условии возможности, но условии, не предшествующем тому, что оно делает возможным, а о ничтожном условии возможности как условии «присвоения» различия, множественности, которое предохраняет разделение, которое одновременно разъединяет и собирает вместе, об условии возможности, которое обнаруживается в рекурсивных процессах синтеза. Именно синтез «события» гарантирует единство становления, различия, множественности. Гетеротетика события прилагается к самой логике развертывания проблемы Другого и, в частности, интерсубъективности. Если событие необходимо предполагает различение-повторение, то не я идентифицируется как «Я» или «Другой», а событие идентифицируется, открывая тем самым возможность становления другим. Аналогичным образом, не единство саморепрезентируется как «единство» или «множественность», а событие саморепрезентируется, открывая тем самым возможность бытия-множественностью. Таким образом, идентификация «Я» и «Другого», «единства» и «множественности» осуществляется не по типу «субъект», а по типу «событие».

*С.А.Азаренко*

## **СОЦИАЛЬНАЯ ТОПОЛОГИЯ МЕСТО-ИМЕНЕЙ**

Иностранцу кажется непонятным, почему в русском способе говорения представляется обычным, когда молодой человек может незнакомого взрослого назвать «отцом» или «матерью», а взрослый человек незнакомого молодого может назвать «дочкой» или «сыном». Этим выражается доброжелательность и стремление приблизить «далекое», а также обнаруживается совместная расположенность в человеческом. Это черта русского характера — присутствуя при чем-то горе, выражать сожаление не только в адрес потерпевшего, но возможно прежде всего в отношении его братьев и сестер, родителей и жен. То есть делать

© С.А.Азаренко, 2001

акцент не на ком-то одном, а на его сопричастности родным. «Я» для русских — последняя буква в алфавите. Уже в этом определении просвечивает социальное существо Я: указывается его место в ряду других «букв». Однако нам необходимо увидеть социально топологическое измерение Я, вскрываемое только через его пространственную связь с Другим, с Ты и Он.

Симптоматично, что именно в рамках немецкой традиции делаются теоретические попытки преодоления субъективистского толкования Я. Э. Гуссерль стремится трансцендентальную субъективность расширить до интересубъективности, до интересубъективно-трансцендентальной социальности, которая, по его соображениям, должна являться трансцендентальной почвой для интересубъективной природы и для мира вообще. Поднимая тему его, он отмечает его множественность, представленную такими формами, как *Я воспринимаю*, *Я вспоминаю*, *Я желаю* и т.д. Одновременно с этим его множественные модусы его имеют точку тождества и это проявляется в том, что одно и то же Я, сначала осуществляет акт *Я мыслю*, затем — акт *Я оцениваю как видимость* и т.д. Таким образом, имеется его не как голый пустой полюс, но именно как постоянное и устойчивое Я определенных убеждений, привычек, в изменении которых впервые конституируется единство личностного Я и его личностного характера. Но не приводит ли редукцию себя с помощью эпохе к абсолютному его и не становится ли Я тем самым *solus ipse*? Всматриваясь в его, мы обнаруживаем в нем *alter ego*, ибо индивид имеет других в опыте и имеет их так не только наряду с природой, но и как сплетенных с ней в единство. «При этом, однако, я имею других в опыте особенным образом, я имею их не только как появляющихся в пространстве и психологически вплетенных в связь природы, но имею их точно так же имеющих в опыте этот же самый мир, который имею и я, и точно так же имеющих в опыте меня, как и я их имею ... Я в самом себе, в рамках моей трансцендентальной жизни сознания испытываю все и каждое, испытываю мир не только как мой частный, но как интересубъективный, как для каждого данный и доступный в его объектах мир, а в нем — других как других и, одновременно, — как друг для друга и для каждого наличных»<sup>73</sup>.

Продолжая линию феноменологического рассмотрения Я, Г. Шпет отмечает, что «принятый способ различения значений слова «Я» состоит в мнимо-последовательном переходе от некоторого более общего к более специальному его значению»<sup>74</sup>. Под Я обычно понимают *вещь* среди вещей окружающего нас мира, — так, Я живу на такой-то улице, Я занимаю некоторое социальное положение и т.п. От этого Я переходят к так называемому Я психофизическому, где под ним понимают *психофизический организм*, реагирующий на раздражения, которые исходят из среды этого организма, и, в свою очередь, обнаруживающий действия и движения, порождаемые внутренними силами организма. Восприятие или активное действие человеческой психики относят к «душе» как носителю душевных сил и состояний человека, что приводит к определению самой *души* как другому значению Я. Обращает на себя внимание аналогия этих значений, состоящая в ограниче-

<sup>73</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. М., 1991. № 2. С. 26.

<sup>74</sup> Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 21.

нии сферы Я через расширение противопоставляемой ему «среды». При этом за Я сохраняется значение некоторого источника самостоятельного действия. В других случаях Я приписывается несамостоятельное, абстрактное значение, смысл которого полагается в определенных предпосылках философского субъективизма. Я, как субъект, в этом случае противопоставляется объекту познания или поведения или вообще сознания. Последовательность перехода от одного значения к другому, таким образом, нарушается, и если в первых трех случаях аналогия сколько-нибудь оправдывает применения термина Я, то употребление его в значении «субъекта познания» таким образом оправдано быть не может. Эмпирическое Я есть всегда «вещь» конкретная и единственная, так что определение ее заменяется простым указанием. Попытка описания этой вещи исходит из уже готового признания ее эмпирического бытия или факта ее присутствия в действительном мире. Феноменология нам показала, что Я есть, действительно, вещь среди других вещей и именно в силу того, что вещи в жизни человека суть социальные объекты. Стоит только Я объявить какой-то род обособления, как тут же объявляется Ты, Мы и Они. Но любое Я принимает мир за то, чем он ему представляется, за нечто МОЕ, представленное в качестве МОЕЙ собственности. Но как только Я, в качестве реального субъекта, пожелает укрепит за собой права собственности, захочет указать своих наследников и найти своих предков и родственников и при этом захочет найти самого себя и назвать свое имя, а также захочет найти себе место в среде своей же собственности, ему не обойтись без обращения к Ты и без признания Мы.

Русское слово «мы», как полагает С.Л.Франк, имеет свою специфику, которая раскрывается через его социальное существо. Он отмечает, что бытие Мы есть обычно ускользающий от нашего внимания род бытия, в котором первичные формы бытия «есмы» и «еси» сливаются в более глубокое и, по сравнению, с ними инородное единство. Кроме формы бытия «оно» или «есть» и кроме форм бытия «я есмь» и «ты еси», существует еще более фундаментально укорененная форма бытия Мы. «В *«мы-бытии» преодолевается* — хотя и сохраняется (в двойном, гегелевском смысле немецкого слова *aufheben*) — *сама противоположность между «я есмь» и «ты еси», между Я и Ты. И так как «я есмь» может мыслиться и быть дано лишь в единстве «мы есмь» (объемлющим и «ты еси»), то этим обнаруживается, что в противоположность обычному воззрению «я есмь» отнюдь не есть первичная форма «внутреннего бытия», непосредственного самобытия, а может быть признано лишь частным и производным моментом более глубокой и первичной реальности в форме бытия Мы»<sup>75</sup>. В Мы я усматриваю внутреннюю основу моего собственного существования — меня — в превосходящем всякое рациональное мышление единстве бытия «во мне» и «вне меня». Здесь открывается, что я есмь и там, где не есмь я сам, — что мое собственное бытие основано на моей совместности в бытии, которая не есть мое, а таково, что я сам есмь в «ты еси». Мы как внешнее общение или общество, как сопринадлежность нескольких человек есть лишь внешнее обнаружение Мы, в котором Я существую в том смысле, что оно есть во мне или, точнее, что оно есть первичная внут-*

<sup>75</sup> Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 379.

рения основа самого «я емь». В откровении Мы нам дается укрепляющий нас опыт сопринадлежности «внутреннего» и «внешнего» бытия, опыт «внутреннего приюта души в родном доме». Сами онтологические категории «внутри» и «вне» здесь преодолены в высшем единстве. В данном опыте Я стою в отношении не только к Ты, но и к Мы как таковому, ибо моя жизнь как бы внутренне разделена на две части: на обособленную, интимную и непроницаемую для другого жизнь моего Я и на анонимную, социально-оформленную жизнь этого же Я, но представленного в качестве члена сообщества. Даже там, где дело идет о чистом отношении Я-Ты, то есть о свободном общении двух людей, возникает еще нечто третье — целое их связи. Речь идет о соединении людей в «браке» и «дружбе», при которых сознаются обязанности не только в отношении другого соучастника отношения, но и в отношении самой связи как целого, где прочность отношения определена нашим вниманием к ценности именно этого целого, этой связи как таковой.

В своем рассмотрении Мы Франк обращается как будто бы к онтологическому уровню, имея в виду не просто Я как некоторую субъективность и не просто Ты в этом же качестве, а имея в виду Я в качестве *емь* и Ты в качестве *еси*, тем самым подразумевая их бытийственное измерение. Но оно у него представлено в качестве данности, вычисляемой из социальной данности Мы. Франк ничего не говорит о том онтологическом, а точнее, социально топологическом взаимодействии, которое производит бытие Я и бытие Ты. В этом плане перспективнее позиция М. Хайдеггера, который исходит из «подручного» человеку мира, из мира человеческих взаимодействий, где Я возникает *здесь* из того, что Он находится *там*, в качестве озабоченного им. В этом случае имеется в виду не просто бытие, но бытие-в, бытие в связи с кем-то и по поводу чего-то, то есть имеется в виду со-бытие.

Проясняя значение Dasein (присутствие<sup>76</sup>), М.Хайдеггер отмечает, что его надо понимать через сущее, которое всегда Я сам. Эти бытийные определения присутствия должны быть увидены и поняты на основе бытийного устройства, которое Хайдеггер именует бытием-в-мире. Бытие-в-мире всегда представлено определенными способами бытия-в. Многосложность этих способов бытия-в примерно обозначается следующим перечислением: иметь дело с чем, изготавливать что, предпринимать, пробывать, узнавать, опрашивать, рассматривать, обуславливать и т.д. Эти способы бытия-в имеют бытийный образ *озабочения*. Прояснение бытия-в-мире показывает, что никогда не дано голого субъекта без мира, а так же не дано изначально изолированного Я без других. «Описание» окружающего мира, например, рабочего мира ремесленника, выявляет, что вместе с находящимся в работе средством «совстречны» другие, для кого назначено «изделие». В способе бытия этого подручного лежит указание на возможных носителей, кому оно должно быть скрое-но «по плечу». Поле, к примеру, вдоль которого проходят «за город», показывает себя принадлежащим тому-то, кем содержится в порядке, используемая книга куплена у ... получена в подарок от ... и тому подобное. «Другие» означает не то же что: все прочие помимо меня, из коих выделяется Я, другие — это те, от которых Я сам себя по большинству не отделяет, среди которых он находится тоже. «На основе этого *совмест-*

<sup>76</sup> В понимании Dasein как «присутствие» мы следуем переводу В.Бибихина.

ного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который Я делю с другими. Мир присутствия есть *совместный-мир*... Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *соприсутствие*<sup>77</sup>. Присутствие находит «себя самого» сначала в том, что оно исполняет или использует, ожидает или предотвращает, — в «ближайше озаботившем подручном». И даже в том случае, когда присутствие само себя определяет через «Я-здесь», то это местное определение лица необходимо понимать из экзистенциальной пространственности присутствия. «Я-здесь», по Хайдеггеру, подразумевает не какую-то особую точку «Я-вещи», но понимает себя как бытие-в из т а м подручного мира, при котором держится присутствие как *озабоченное*.

В. фон Гумбольт указал языки, выражающие Я через «здесь», Ты через «вот», Он через «там», передающие личные местоимения через обстоятельства места. «Здесь», «там» и «вот» суть первично не чистые местные определения сущего, но черты исходной пространственности присутствия, и потому они имеют первично экзистенциальное, а не категориальное значение. Присутственно-пространственное значение этих выражений свидетельствует о пространственном, то есть отдаляюще-направляющем «бытии при» озаботившем мире. Как мы видим, Хайдеггер различает Я-вещь и Я-здесь, но насколько правомерно данное противопоставление и отдельное выставление Я-вещи тогда, когда Я уже всегда предполагает Ты и Он, «здесь» всегда обращено на встречу к «вот» или «там»? Стало быть, когда имеет место Я, уже не приходится говорить о его теле в онтическом смысле. Хайдеггер же пишет, что «приближение ориентировано не на телесную Я-вещь, но на озаботившееся бытие-в-мире, то есть на то, что в последнем всякий раз ближайшим образом встречает»<sup>78</sup>. Но ведь именно телесная «Я-вещь» обладает телесной рукой, обращенной к под-ручному, к тому, кто в качестве телесной Я-вещи протягивает руку на встречу Другому, чтобы найти границы своему телу. Из «там» под-ручного мне мира, тело Другого протягивает мне руку, ту руку, которая каким-то образом озабочена мною, которая вступает со мною в отношения взаимовыручки. Только Ты, без которого нет моего Я, обладает совершенно определенным и конкретным телом, с вот-бытием которого только оживает, складываясь и раскладываясь, тело моего Я. Ибо тела не есть, но возникают в этом качестве благодаря взаимному действию друг на друга. Они вовлечены в бытие-в, имея дело с чем-то, изготавливая что-то, возвращая нечто. Мы имеем дело с телами, «взрачиваемыми» и «изготавливаемыми» Другими. В «здесь» поглощенное своим миром присутствие говорит не к себе, но мимо себя по направлению к «там» усмотренного подручного и вместе с тем имеет в виду *себя* в экзистенциальной пространственности.

О. Розеншток-Хюсси, подобно Хайдеггеру, показывает, что человек раскрывается в четырехмерном измерении. Четыре речевых ориентации — в отношении к будущему и к прошлому во времени, к внутреннему и внешнему миру в пространстве в своем единстве составляют «крест реальности». Обращаясь к повседневному опыту, Розеншток-Хюсси показывает, что именно тогда, когда человека зовут по имени,

<sup>77</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 118.

<sup>78</sup> Хайдеггер М. Указ. соч. С. 107.

тот может ответить в зависимости от ситуации по-разному<sup>79</sup>. Все возможные ответы располагаются в пределах вариантов, и выбор ответов не произволен, а предполагает три направления, которые делают возможным какой бы то ни было действительный ответ. Во-первых, направление речи к собеседнику в форме второго лица, побуждающая его к действию. Это — *императивная речь*. Во-вторых, объективная констатация факта, игнорирующая конкретных собеседников и даже отчуждающая определенное лицо в форме неопределенно-личного третьего, с тем, чтобы достигнуть наибольшей объективности и формальной определенности. Это — грамматический *индикатив*, *изъявительная речь*. В третьих, направление речи к самому отвечающему — с использованием формы первого лица (Я) и с высказыванием интенционального Эго. Это — *интенциональная речь*. Местоимение «Мы» как будто бы принадлежит причастным формам совершенного вида. Вместе с тем людей, которые прожили жизнь вместе и связаны общностью переживаний, надо отметить в качестве явления иного порядка, поскольку они преобразованы общностью прошлого. Мы — это понятие, утверждающее общность опыта. На языке грамматики можно выразиться так: всякий индивид или группа людей может сохранять способность свободного перехода от «субъективного» Я к «объективному» Оно, а далее, от «воспринимающего» Ты к «помнящему» Мы.

Заметим, что Мы не только «помнящее», но и «любящее» и «действующее». «Мы» обнаруживается везде, где есть способность иметь и разделять совместный опыт. И это Мы объемлет не только людей, но любое «физическое тело». В самом деле, желая указать «физическую вещь», зачастую обращаются за такими примерами как *дом, стол, дерево, цветок* и т. п. Но все они так или иначе вовлечены в цикл человеческих взаимодействий и являются тем самым «фактами» тех или иных типов «совмещения». Возьмем, к примеру, цветок, это — физическая данность, но вместе с тем и знак в отношениях людей, а именно знак, например, поклонения отдельного мужчины конкретной женщине. Одновременно с этим цветок есть символ, поскольку воочию, то есть телесно, представляет то существо, которому он преподносится. «Символ» по-гречески значит «сброшенное вместе», а стало быть, данная номинация скрывает то обстоятельство, что цветок совмещает в себе телесно и мужчину, представленного в его родовой функции, ибо цветок воплощает собой фалос. Таким образом, цветок есть во-площение мужского и женского «совмещения». Но мужчина и женщина — это всегда конкретные Иван да Мария, всегда реальные Я и Ты, Он и Она, а стало быть Мы и Они. Эти Я и Ты, Он и Она, будучи агентами социального действия, находятся в серии самых различных типах социальных совмещений. Но можно ли происхождение Ты выводить исключительно из повелительного наклонения, из повелительного обращения к Другому, как это делает Розеншток-Хюсси? Ведь Ты — это то, что ближайшим образом организует мое Я из того, что находится *тут*, то, что находится *вот*, рядом, подле, в поле прикосновения и очевидности. Я, как нечто индивидуальное, объято теплом присутствия Ты, и это теплота Ты возникает из первичных отношений любви. «Ты мой любимый... Ты моя любимая» — звучит как указание на тут-конкретность, которая меня притягивает к себе. В любви некто

<sup>79</sup> Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 52.

как бы вливается в меня, его может и не быть рядом со мною, но он *тут*, во мне, я не хочу, но захвачен им и думаю о нем. И Он уже не Он, а Ты, поскольку *тут* во мне. В Я и Ты не различаются принадлежность к какому-либо роду, но как только мы их начинаем различать в качестве Он и Она, объявляется мужское и женское различие. Одновременно с этим появляется прецедент абстрактной отвлеченности и социальной дистанции. В русской культуре преобладает не индивидуализм, говорящий от Я и не объективизм, ссылающийся на Он или Оно, а опыт совместного способа существования, говорящий от Мы.

А.И.Лучанкин, К.А.Человечков, Н.А.Шеин

## ВЛАСТЬ И РЕЧЬ: К ПОЭТИКЕ СОГЛАСИЯ

Если бы безысходный миф о вечном возвращении действительно претворялся, тогда бы вслед за Ницше можно впасть в отчаяние. Ведь зная прошлое и будущее, каждый знал бы как и что говорить, как и что необходимо желать, помещая свои речевые эскизы на твердый планшет с калькулированными маршрутами неизбежных успехов. Распутица в стране одних заставляет надевать калоши-маски, чтобы сохранить свое — сокровенное, а других всячески шифроваться из страха быть узанными. Различие в используемых речевых репертуарах указывает на различие социальных позиций говорящих и пишущих.

Замечено, что в одних средово-локальных контекстах мы функционируем, прагматически выживая, а в других — живем и развиваемся, радуясь теплу и участию «своих». Каждый контекст — это Мир, потребляющий нас по-своему, требуя уместных себе репертуаров и ролей. Для удобства персонального выживания можно все миры-контексты типологически поименовать как Жизненные и Системные, наделив первые свойствами личностного роста, а вторые — статусом функционирования. Такая идеализация позволяет понять, почему в разных мирах мы используем разные речевые репертуары, а также природу социальных ролей (ведь твердые и повторяющиеся репертуары и есть роль, ее знаковая раковина).

Разворачивая эту интуицию-идеализацию, можно обнаружить, что дисциплина и ролевая власть Системного мира покоится на социально-технологическом детерминизме, задающим границы используемых речевых репертуаров «вот в этой конечной области значений». Здесь роль — суть ожидаемое поведение персоны в проекции на целерационально запланированный результат. Однако результат, успех, да и вообще достижительность соблазняет, порождая путаницу миров. Одержимость победительскими сценариями, властными разговорами, попаданиями в повторы только аргументативных и агональных дискурсов — симптом времени. Исповеди и рассказы о себе куда-то ускользают... Показывают мне удачного бизнесмена или политконсультанта, заработавшего на «мерс» в предвыборных играх и говорят: «Вот она, реализованная жизненная стратегия творческой личности!».

Однако, с нарративного обустроенного<sup>80</sup> места видно, что человек сознательно настраивается на победу везде и всегда, поведенчески и в

<sup>80</sup> Мы исходим из очевидного различия трех видов дискурсов — агонального (позиционного), аргументативного (аналитико-разделяющего) и нарративного (исповедально-соединяющего людей). — авт.

разговорах проектируя себя как вид (имидж) бойца, борца, социального каратиста... Конечно, норма и закон лучше безвластия, но справедливость выше закона. А милосердие и любовь выше справедливости, за которую бьются... Что-то здесь не вяжется, требуя более адекватной рамки для понимания того же победительства как «разделяющей субъективности» (тогда как социальность — это разделенная субъективность, веберовская ориентация-на-другого).

Продуманность нарративной позиции, с которой выстраивается иерархия «нестабильность — норма — справедливость — любовь», позволяет поименовать ее «прагматическим холизмом» (неопрагматикой). Это установка на бессмысленность индивидуальной самореализации в борьбе во всех мирах. Она требует адекватности средово-локальным контекстам, сопротивляясь переносу успешных сценариев из одного мира в другой. Здесь предполагается наличие у человека репертуаров и конгруэнтных им масок, выставляемых навстречу ожиданиям других — их обозрению и слушанию. Техники, навыки, умения удерживать и управлять вниманием людей, демонстрировать свои лучшие качества — капитал, ныне напрямую завязанный на экономику и политику. Метафорой неопрагматики может служить не «самореализация» и шахматная партия, исполняемая целерациональной личностью во всех мирах, а протекание масла сквозь механизмы Системного мира, что поддерживает их работу и позволяет достигать локальные цели<sup>81</sup>.

Прагматический холизм позволяет понять переживания и процепции человека как способы идентификации миров на системные и жизненные. Переживания — это уход из мира как обитаемого и теплого в ведомство системы, это расставание с человеческим во имя функционирования. Процепция — прохваченность будущим, предчувствие возможного мира как Жизненного. Переживание — плач и уход, процепция — радость и приход мира. Переживания и процепции диагностичны в той мере, в какой выражимы в Слове: слышимый репертуар определяет видимую роль «страдальца» или «оптимиста», например.

Удерживая установку прагматического холизма, рассмотрим «онтологию» речевых позиций, опираясь на подход О.Розеншток-Хюсси, затем дадим описание некоторых репертуаров, способных претендовать на духовную поддержку людей, попавших в трудную жизненную ситуацию. Завершим статью поэтико-феноменологическим этюдом, проливающим дополнительный свет на подход, развиваемый в тексте<sup>82</sup>.

## 1. К ОНТОЛОГИИ РЕЧЕВЫХ ПОЗИЦИЙ

Потребности в онтологическом конструировании опосредованы речью, словесной образностью, интонацией «скорого подвига» (жесты самоутверждения, подчеркивания приоритетности своего) или — в прохваченности чувством вины и ответственности — интонацией не-

<sup>81</sup> Подр. см.: Ульяновский А. Мифодизайн рекламы. СПб, 1995. С. 216.

<sup>82</sup> Термин «позиция», как это можно понять из Гуссерля, конгруэнтен «жизненному сценарию». Позиция — это твердое эго-сознание ролей и репертуаров, определяющих место человека в социальных иерархиях. Позиция отсылает к интенциональности (личностным смыслам), последняя — к «другим». Проще говоря, каждый из нас там и с теми, дарит и получает соответствующие воздаяния, которые адекватны позиции — месту в доступе к различным капиталам — социальным, политическим, символическим, экономическим, культурным (по Бурдьё). — авт.



выносимого одиночества, мольбой о поддержке и тем героическим бестрашием отказа от своего, когда будничное и привычное, ставшее повседневно-чужим и нейтральным, вдруг остается без слов. Невыразимость в слове, отказ от заговоренности, пустых и бессмысленных слов и, прежде всего, отказ от наблюдательства, не бывает сам по себе. Смена статуса миров — это трансгрессия основ и оснований. Гибель старого мучительна: молчание, отказ от слов, оплакивание себя-прежнего, покорность перед последствиями содеянного, потенция новой речи, искренней, беспощадно самосвидетельской и покаянной.

С этой точки зрения интонированной речи-рассказу, речи-исповеди противостоит власть объясняюще-монологической речи, аргументированная проповедь не только узкого специалиста, но и речь агонально-политическая, речь-позиция, придуманная имиджмейкерствующими властителями для побед в символических битвах.

Речь, если брать онтологию речи в смысле О.Розеншток-Хюсси, имеет четыре вектора, четыре интенциональные реальности, интонации и соответствующих способа использования воображения, легитимации его открытости и отсутствия (высказывания в модусах «Я, Ты, Мы, Оно» — различны в социальных ситуациях). Достаточно воспроизвести речевые интенции суда и судопроизводства, как станет очевидной социально-ролевая онтология речи, ее векторы-позиции, репертуары суждения, осуждения, защиты-оправдания, исповеди и мольбы. Энергетику речи можно представить «кинематически», когда устное слово — интонированное и адресное — натывается на властное сопротивление других слов, образующих пределы и преграды, очевидно свидетельствующих о человеческих страхах — ксенофобии, страхе быть узанным, боязни изоляции и одиночества, надеждах и потаенной потребности быть услышанным. Потребность в проговаривании, в диалоге и поиске общего, как и нужда в очевидности — не дань западной рациональности, а потребность возврата в собственность украденного зрения, потребность в светлом и ясном видении<sup>83</sup>. Тьма, темнота, серость отождествляются не только с прошлым, но и с непроясненностью собственных желаний, целей и перспектив. Вот и ждущая диалогичность дисплейной речи компьютера противостоит театральным и кинематографическим затемнениям: ведь темнота зрительного зала, во мрак которого вмещены и нивелированы «зрители», напоминает традиционную ситуацию «специалист-клиент». Темнота зрительного зала — риторика насилия *говорящего*, требующего вслушивания и вглядывания, заранее приговорившего всех «вместе» (в каком?) к *неподвижности* и невозможности поведенческого реагирования, диалогического реплицирования. Это политика власти, обеспечение себе привилегированного места. В этом смысле «виртуалка» компьютера — демократична, ибо учит коммуникативному ориентированию в новых «программных средах».

В темноте театра и кинозала зритель-клиент замораживается в собственных реакциях во имя идентификации со специалистами, с героя-

<sup>83</sup> Говоря по-русски, коммуникация позиционна, поэтому она больше разъединяет (уединяет), чем соединяет людей. Диалог — это техника очеловечивания коммуникации до равного и недирективного обмена: «диалог» букв. «через-словие», югда Я говорю — Ты слушаешь и наоборот. Это договор о прекращении огня и горизонт общения как поиска общего Лицом-Лицу. Общение — сборка (соборность) неслиянных сознаний, удержание общего интереса как смысла Жизненного мира разговаривающих. — авт.

ми экрана-сцены, передавая им свою суверенность (власть аргумента). Кража зрения, слуха, тактильности и в целом тела, его движения, осуществляется по согласию и покорности клиентов, зрителей и слушателей. Боевики со Шварценнегером, фильмы Тарантино, «бестекстовые» композиции «Агаты Кристи», консультации у престижных специалистов манипулируют восприятием клиента-зрителя-слушателя, осуществляя «тактильный прессинг», блокируя воображение. Можно сказать, что здесь свидетельски-наблюдательская «культура экспертов» и экспертиз достигла максимума технологичности, претворив тотальные претензии классической метафизики во власть локальных манипуляций, в социально-технологическую (воспитательную) работу — иногда весьма приближенную к ситуации диалога Лицом-к-Лицу. Здесь персона оценивается «объективно», по стоимости и успехам, когда свидетельствование-наблюдательство маскируется либо в утонченно-телесные техники вкуса, или в грубость агонального предпочтения «своих». Организация уединенных сознаний (за счет «выключения» их наблюдения и рефлексии) в локально групповые тела — это власть ограничения воображений, власть избранных слов. Для того, чтобы народ не ужасался, когда власть показывает ему свое лицо, сегодня применяются, например, репертуары «ситуативного лоббирования» и «войны компроматов» из арсенала «черного PR» (антитехнологий). Все эти репертуары стилизуют и пародируют Слово, усиливая ностальгию по искренности, наполняя повседневные разговоры интонациями надежды и страхов.

«Ирония — пишет М.Бахтин, — есть повсюду — от минимальной, неощущаемой, до громкой, граничащей со смехом. Человек нового времени не вещает, а говорит, т.е. говорит оговорочно... Речевые субъекты высоких вещающих жанров — жрецы, пророки, проповедники, судьи, вожди, патриархальные отцы и т.п. — ушли из жизни. Всех их заменил писатель, просто писатель, который стал наследником их стилей. Он либо их стилизует (то есть становится в позу проповедника и т.п.), либо пародирует (в той или иной степени)... *Специфический изгиб трезвости*, простоты, демократичности, вольности, присущий всем новым языкам,... все они в известной мере вышли из народных и профанирующих жанров, все они в известной мере определялись длительным и сложным процессом выталкивания чужого священного слова и вообще священного и авторитарного слова с его непререкаемостью, безусловностью, безоговорочностью. Слово с освященными, непреступными границами и потому инертное слово с ограниченными возможностями контактов и сочетаний. Слово, тормозящее и замораживающее мыслью... В процессе борьбы с этим словом и отталкивания его (с помощью пародийных антител) и формировались наши языки»<sup>84</sup>.

Изгиб трезвости, нигилизм естественного человека, гротескный реализм — обращение к дорефлексивности Жизненного Мира (то, что характерно лишь для позднего Гуссерля), к мифоритуальной и традиционной подпочве социальности — для позиции Бахтина характерно изначально. В этом смысле не будет натяжкой сказать, что проект феноменологии речи — это возврат в человеческое, в рассказ-исповедь, возврат человеку его Я-высказываний, возможных лишь в живом присутствии Другого, в непосредственности телесной данности Лицом-к-Лицу:

<sup>84</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 355—356.

может быть, сквозь нынешнее варварство и неоархаику пробивается этот плач-смех по украденному воображению? Да и сами они — не замена ли живого Другого на его светлый Образ?

Речь двунаправленна и подобна бифокальности зрения, отрабатывающего свою оптику в изобретении все новых и новых сочетаний обратной и прямой перспектив. Обратная перспектива речи — это усложнение репертуаров свидетельств, описаний индивидуальной жизни, политических инвестиций в тело (М.Фуко), сценарных типизаций и судьбических проектов, образцово вырабатываемых говорящими и пишущими элитами. Для человека обратная перспектива оценивающего слова проявляется в энергетике вызывающих к теплу и участию *традиций* (в данности/взятости и в ситуации Лицом-к-Лигу) и в заданности системных в своих требованиях *институтов* (роли — это институты, инвестированные в тело как ожидаемое поведение). Здесь активизм прямой перспективы часто проявляется как поиск слов, как речевая «заумь и тарабарщина», свидетельствуя о непринадлежности человека к какой-либо группе (клану, семье, профессиональному сообществу, элите и т.д.). В глазах политически и литературно нагруженного наблюдателя такое речевое поведение является не свободно-выборочным и барочным, но «примитивом и варварством», свидетельствуя в свою очередь, о классической позиции оценивающего, власти просвещенческих образцов. Однако, типирюя другого, я типирююсь сам (А.Шюц).

Дрессуре тела и речи, прописи «в натуре» господствующих сознательных представлений (образцов, имиджей) по-детски противостоят пародийно-игровые «антитела» (Бахтин), предпочитающие не рефлексировать и наблюдать, а просто жить-выживать, простирая Жизненные миры вокруг собственной рече-телесной вселенной. Все остальные Миры антигерои телесно пародируют и помещают на разные орбиты-удаления по предпочтительности их обитаемости. Интонации речевых поз и позиций оказываются сегодня знакомым фактором разлитой повсюду власти, а поэтому — *открытым присутствием социально-го*, которое шифрует и прячет свои траты, потенции и проекты в «как-бы» очевидной «бесструктурности» предпочтений и функционирования, персонально проявляясь в соционеврозах — тревожности и страхе за выживание «своего» (агональность — симптом потери, утраты и трат).

О.Розеншток-Хюсси на примере позиционного противоборства на суде носителей различных репертуаров и ролей великолепно показывает мирформистское значение речи, конституирующей «крест реальности» — четыре речевых интенции: «Прокурор, обвиняемый, адвокат обвиняемого и судья суть четыре человека. Считать, что все эти люди говорят на одном и том же языке — значит толковать процесс судопроизводства крайне превратно. Наоборот, естественно ожидать, что у каждого голоса — своя мелодия, своя партия»<sup>85</sup>.

Итак, каждый играет свою игру. Но многоголосие ансамбля начинается с жалобы истца: в древности — это погребальная песня, демонстрация всего трупа или его «фрагментов»<sup>86</sup>, ныне — демонстрация результатов работы дознавателей и следователей. В любом случае суду представляет-

<sup>85</sup> Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 96.

<sup>86</sup> «Фрагменты тел» — неологизм, порожденный известными реакциями на взрывы в столице. Обратить внимание на безличность словосочетания. — авт.

ся нарушение закона, которое должно быть представляемым представлением, *видимым или услышанным*. «Задача ответчика заключалась в том, чтобы не позволить истцу превзойти его в драматизме. Ему надлежало прежде всего раскрыть публично, на миру свое внутреннее «Я» (Община или «мир» в те дни была и судом). Ему, конечно, было очень трудно говорить о своем внутреннем мире, как это мучительно и сегодня. Он должен был обнаружить перед людьми свои лучшие чувства, свою преданность Богу и людям, свою религию»<sup>87</sup>.

Для выполнения этой нарративной задачи, во-первых, друзья и родственники поддерживали ответчика печальными песнопениями; во-вторых, родственники истца должны были сопереживать ответчику в этом опасном предприятии самораскрытия на публике. Ритуал по мысли О. Розеншток-Хюсси, способствовал *исповеди* за счет возбуждения у ответчика стыда как состояния сознания (давление внутреннего отклика на внешний эмоциональный оклик-прессинг), необходимого для проговора правды. В сегодняшнем суде эту ритуальную функцию выполняет присяга. «Присягая, человек отдавал все свое будущее в руки карающих богов. Пребывание в суде, длившееся не более нескольких часов одного дня, он связывал со всей остальной своей жизнью. В то время как жалоба поступала в суд извне, присяга открывала всю внутреннюю жизнь, надежды и страхи человека, подвергаемого обвинению... Внутренняя реальность овнешняется тогда, когда речь по своей эмоциональной силе доходит до белого каления... Подлинный процесс судопроизводства включает в себя различные стили раскрытия человеком действительности, так как он представляет собой одну из *полноценных моделей человеческой речи*. Суд за время однодневного слушания вбирает *факты и чувства, воспоминания и планы*, имеющие бесконечно большую протяженность во времени и пространстве. Дефиниция — это квинтэссенция такого сконденсированного процесса. Так вот, *процесс правосудия служит матрицей для философских рассуждений*. Греки перенесли его из своего polis'a в Академию. Платон никогда не начинает с дефиниций. Да и как это возможно в диалоге? Мы не можем начать с последней фазы — общество не назначало нас *законодателями*!»<sup>88</sup>. Четыре позиции — четыре координаты речевой компетенции, проявляющей себя апелляцией к прошлому (траектив) и будущему (проектив), к проблемам субъекта (субъектив) и к общему, полагаемому объективно (объектив). Этим координатам соответствуют регионы культуры, исторически доминирующие на определенных этапах, а также типы речи и местоимения.

На наш взгляд, социальная грамматология Розенштока имеет ресурсы для методических применений. «Крест реальностей», примененный к профессии социального философа, занятого трансгрессией (поправим, фазовым переходом, переключением гештальтов восприятия) миров, работающего с переживаниями и процепциями «клиента» — себя как другого и другого как не себя, — может быть истолкован в четыре задачи: а) институционального *истолкования* фактов трудной жизненной ситуации клиента (объектив); б) выражения отношения к *переживаниям* клиента (субъектив); в) интереса и сопричастности к его

<sup>87</sup>Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 97.

<sup>88</sup> Там же. С. 98—100.

рассказам о себе (траектив); г) поддержки *планирующей* деятельности клиента (проектив). Эти задачи конкретизируются направленностью, поскольку Розеншток подключает к четырем речевым реальностям *движение*, создавая пространство расположения слова. Говоря, человек «начинает сознавать свое действительное место в истории (назад), мире (наружу), обществе (внутри) и призвании (вперед)... Во всех четырех сферах жизненного опыта, благодаря переключению нашего внимания вперед, назад, внутрь и наружу, вы пользуетесь одной и той же темой «подойди»... Говорить, по сути дела, значит: быть либо лидером («подойди»), либо ученым-наблюдателем («он идет»), либо историком или летописцем («он пришел»), либо поэтом («пусть войдет»)». Язык как целое содержит в себе научные, политические, исторические (или институциональные) и поэтические элементы. Поэты, политики, ученые и администраторы специализируются каждый в каком-то одном из направлений, указанных крестом реальности»<sup>89</sup>.

Исходя из принятого нами членения исторических этапов становления социальности и модусов воображения<sup>90</sup>, концепцию Розенштока можно представить таблично. При этом все четыре координаты «креста реальности» понимаются как существующие *в настоящем*, как сама-себя-типизирующая живая человеческая речь (например, говорение от общины, коммюните, тусовки или неоплемена — характеристика неархаической социальности, представленной очевидно и гласно).

Вглядывание в таблицу позволяет поставить вопрос о репертуарах духовной поддержки (социо- и антропотерапии).

	Типы социально-речевых ориентаций			
	Архаическая (неоархаическая) социальность.	Авторитарно-ролевая (традиционная и классическая) социальность.	Уединенная (современная) социальность.	Конвергентная (постсовременная) социальность.
Координаты «креста реальностей».	Траектив (отображение).	Объектив (соображение).	Субъектив (изображение).	Проектив (преображение).
Речевая ориентация (кинематика).	Прошлое (назад).	Вовне (наружу).	Внутри (в себя).	Будущее (вперед).
Типы речевых высказываний.	Мы-высказывания (утвердительная речь).	Оно-высказывание (техническая речь).	Я-высказывание (лирическая речь).	Ты-высказывание (императивная речь).
Доминирующие регионы культуры.	Миф: ролевая ритуальность.	Наука: научение-ученичество.	Искусство и администрирование: индивидуальное самовыражение и ролевое поведение.	Политика: поиск согласия и компромиссов.

## 2. РЕПЕРТУАРЫ ДУХОВНОЙ ПОДДЕРЖКИ

Собственное Я в разговоре существует как реакция на Ты, явленное в поверхности и гласности имиджей (образов). Кинематика высказываний может пониматься в контексте посредничества философа, коммуникативно ориентирующегося в разных мирах-локалах (философ как миротворец-интерлокер), в пластике этик, типик рациональности и форм вос-

<sup>89</sup> Там же. С.58—59.

<sup>90</sup> Подр. см.: *Лучанкин А.И.* Социальные представления: образ виртуальной философии. Екатеринбург, 1997. С. 257—269.

приятия. Здесь «клиент» — это я или другой, попавший в трудную жизненную ситуацию: другой как Другой — это не Я, тот, кто мной не является. Другой как модус моего Я — это субличность, переживаемая проектом маски, необходимой для функционирования в некогда Жизненном, а теперь в Системном мире. И здесь требуются различные разговоры, т.е. жанрово-тематические репертуары, определяемые не лингвистически, а в зависимости от социальных представлений «клиента» и его средово-локального контекста. Таково требование установки прагматического холизма. Не претенциозно ли (властно) такое понимание?

Внушать доверие в роли проповедника и врачевателя человеческих душ, говорить не только в аудитории, но и в суицидном центре, работать на телефоне доверия, в хосписе и даже в тюрьме и в приюте для бездомных детей или престарелых — выбор не для каждого. Метафизико-эстетические, мистико-мифологические, традиционно-теологические и социально-политические репертуары, образующие поле современного литературно-философского дискурса, потребуют перенабора, если начнут применяться в качестве инструментов исцеления (сознания) индивидуальных и групповых субъектов российской, т.е. разорванной повседневности<sup>91</sup>. Антропологизация и феноменологизация этих репертуаров требует, на наш взгляд, их «разобъективацию» — переписывание универсалистских схем в парадигме прагматического холизма, применительно к локально-средовым проблемам людей («клиентцентрированности», если говорить в языке западных социальных работников). Проектирование практик такого рода предполагает *коммуникативное ориентирование*, «адхоккерное» (ad hoc) пилотирование относительно исповедуемых людьми теоретических стратегий и традиций. Соответственно этому можно выделить натуралистически, теоцентрически, экзистентноцентрически и социоцентрически ориентированные проекты духовной поддержки, ни на секунду не упуская утопичность всего предприятия, т.е. не претендую на власть единственного образца и понимая локальную применимость предлагаемых репертуаров.

*Натуралистически-ориентированное* философствование будет терапевтичным и валеологичным, если поможет человеку властвовать собой, гармонизировать психосоматические и субличные ресурсы, усиливая жизнестойкость «в натуре», выдерживая социальные и собственные репрессалии (удерживаясь от неврозов и аутических психозов). *Теоцентрические* репертуары терапевтичны религиозностью — милосердием, состраданием и любовью к ближним. Они позволяют преодолеть страх конечности собственного существования. *Экзистентно-ориентированные* репертуары актуализируют тему человеческого достоинства, ответственности перед другими, стремление к свободе, усиливают мужество перед лицом любого абсурда. *Социально-ориентированные* репертуары направляют к поиску общего, проясняют возможности объединения усилий людей для решения локальных (и глобальных) проблем, обнаруживают горизонты общего счастья, достижений и успехов индивидов (интерсубъективность как общее).

На наш взгляд, эти четыре репертуара, выделенные идеально-типологически, все же могут способствовать возникновению речевых прак-

<sup>91</sup> Повседневность разорвана, т.к. каждый из нас не застрахован от вмешательства государства в нашу частную жизнь. — авт.

тик, в которых генерируются постневротические и постаутические перспективы личностного роста «клиента» (Другого как не-Я, себя в роли другого). В связи с этим проговорим четыре речевых позиции-отношения с клиентом, сценарно зафиксировав их терапевтическое значение.

1) *Мы-высказывания*. Клиент или часть моего Я «кричит», представляет от субкультуры, тусовки, локальной группы, маргинального меньшинства или от утраченного Целого — идеологического, коллективного, космического. Персонализация и детализация образа Мы (кто эти «мы»?) позволяет прояснить детали биографии и образа жизни «клиента», понять свои/его мифы и желания, конкретизировать запрос о самопомощи и помощи. Конфликт с «ними» — приватными, успешными и чуждыми («не моими и/или нашими») и т.п. обнаруживает страх ответственности за перемену образа жизни, перед возможностью ролевого поведения («в границах»).

*Поддержка*: наработка социального капитала — организация знакомств, участия в различных локальностях, фиксация выживающих масок, ориентированных на индивидуальный успех, использование религиозно-теистических и социологических речевых репертуаров для проецирования нового уклада жизни и поиска «своих»: жить надо не только сегодня, но и завтра и потом.

2) *Оно-высказывания*. Клиент или модус Я строго представляет от специальности, от роли, функции, общечеловеческих норм как технических, наблюдая и рефлексирюя. Желания и персональность маскируются («объективностью»), обнаруживая запрос на участие, интимность, душевность. Этика силовых решений и сверхритуализированных времяпрепровождений свидетельствует о страхе перед телесностью, естественностью, участием: люди злые, люди обманщики, расслабляться ни с кем нельзя (буквализация Шаламова — ни кому не верь, ни у кого ничего не проси, никого не бойся).

*Поддержка*: сензитивные тренинги, обмен чувствами, использование экзистентных и натуралистических репертуаров для сценирования телесной «жизни в природе», обмена самообразами, переоткрытия собственного внутреннего мира и ценности неповторимой индивидуальности.

3) *Я-высказывания*. Клиент либо моя субличность представляет то ли от гиперперсональной идентичности (себя богоподобного), а то и дистанцирует от критики и упреков в собственных неудачах и ошибках. Анализ несбывшихся проектов, особенно на стадии первичного сценирования, обнаруживает конфликт со сферой публичного, неисповедальности себе и другим: здесь Я — суррогат маски, позволяющей уйти от демонстрации неприятного факта, связанного с убеждением, что чем публичнее самораскрытие или исповедь перед чужим человеком, тем анонимнее должна быть речь.

*Поддержка*: коммуникативно-ролевые тренинги, рефлексии и разговоры о необходимости принятия себя и своих неудач как уникальной истории, использование экзистентных и натуралистических репертуаров для сценирования проектов организации «клуба по интересам», примирения внутренних и внешних желаний, принятия других как миров, которым можно исповедываться.

4) *Ты-высказывания*. Клиент или часть моего Я представляет авантюрный стиль жизни, демонстрируя ответственность под наблюдением

нием (на глазах у начальства), но неспособность работать в одиночестве, жертвовать сиюминутным во имя взятых на себя обязательств. Страх ответственности не только за других, за дело, но и за себя скрывается за позой покорности судьбе.

*Поддержка:* теистические (альтруизм, сострадание, милосердие), а также все остальные репертуары используются для проектирования места, маски, ситуации, отношений и т.д., где клиент или моя субличность (образ Я в данном мире) фиксирует локальное целое, в обратной перспективе которого достигает локальных же целей, берет на себя обязательства и выполняет их (активизация прагматического воображения).

Завершая этот фрагмент статьи, подчеркнем: власть слов показывает социальную идентичность, речевую компетентность говорящих. Мой разговор представляет и представляет мое место в Системном мире, мою политико-экономическую состоятельность. Называя и оценивая, именую и проектируя, каждый вызывает к существованию желания и представления. Речь классифицирует и типичирует миры: типичируя других, я типичируюсь сам, разделяя людей на своих и чуждых, а миры по степени обитаемости или функционирования (другие либо самоценны, либо средство для моих целей — достижений и потребления). Так тематизируется мертвое и живое в речи.

### 3. МЕРТВОЕ И ЖИВОЕ СЛОВО

Власть называть и вызывать к существованию касается игры и цитирования, слов живых и вампирных. Живое слово спонтанно и непосредственно. «Тарабарщина, — пишет К. Наранхо, — это действие, объединяющее *несистемность* и *инициативу*, которое не может быть отрепетировано. Готовность к тарабарщине — это готовность сказать о неизвестном, заранее непродуманном. Каждый, кто экспериментировал с нею знает, насколько она есть выражение момента, его ощущения и настроения. Именно отсутствие структуры предопределяет тарабарщину: она послушно открывается внутренней нашей реальности подобно художественному произведению»<sup>92</sup>.

Буквальные вокализации, телесно выражаемые ритмы типа песнопений (какое русское застолье без песни!) в атмосфере неудержимого шаманства, беззажимного лицедейства и карнавальности, чувство свободы и, главное, снятие всяческих условностей осуждения и наблюдательства, — показатель обитаемости мира и качества группового процесса. Группа состоялась, команда есть, локальная общность существует, если люди искренни, элементарно не боятся друг друга и спонтанно самореализуются. Для социального философа, имеющего дело с социальными представлениями — своими и других, с утопиями и идеалами — именно здесь верифицируется установка прагматического холизма, удержание себя в позиции «интерлокера», ответствующего за со-гласительный смысл речевого поведения; тарабарщина, спонтанное словотворчество и сочинительство, прорывы к исповедям и рассказам о себе противостоят «маленьким смертям» — антисоциальным демонстрациям уединенного сознания, уставшего от одиночества и ролевого функционирования...

<sup>92</sup> Наранхо Клаудио. Гештальт-терапия: Отношение и практика атеоретического эмпиризма. Воронеж, 1995. С. 103.



Я говорю о смерти или репетирую ее приход в ускользании от определений и типирований, в экстазе и безумии, в беспричинном смехе-содрогании, в оплакивании ушедшего мира, в наркотиках и опьянении. Я не могу испытать смерть непосредственно, но переживания и процепции, телесные трансформации возраста изменяют разговоры и мысли о ней: поэтика согласия с ней — привилегия религии. Будучи зрителем, слушателем и наблюдателем смерти других (например, в телевизионной некрозйфории), я иллюзионирую собственную смерть, а вместе с этим удерживаю в себе уже отошедшие и умершие состояния, ненужные субличности и роли, хватаясь за мертвое в надежде его реанимации. Сверхпрофессиональная лексика мешает гибкости и пластике реакций на изменения жизни, серьезность подавляет пуерильность (детскость), страхи — проективность, груз пережитого — виртуальность (процепцию возможных миров как Жизненных). Место социального философа — «между слов», особенно серьезно-оценочных, официальных, безысходных, претендующих на безусловность «онтологии» или власть «развития» к известному.

Смерть есть основа страха самой социальности: во мне страшится сама социальность, страшится мой список привычных «Мы-высказываний», обмирая перед возможностью бессвязности и несоциальности, хаоса и беспорядков, но более всего — перед одиноким умиранием. Религиозность здесь — это репертуары самого воображения, интимизирующего смерть, смиряющего пределы и рамки социальности перед невообразимостью умирания, не имеющего пределов, рамок и окончаний. Религиозность — связь интимных слов с Культурой.

Тело конечно, речь и воображение бесконечны, поэтому страх смерти совпадает с бегством от тарабарщины как «рекущей речи», где отсутствует Я и воображение себя. Маленькие смерти-трансгрессии понятны именно потому, что подставляются под речь Других. Отрепетировать свою смерть можно только через речи других, через их воображение, отличное от собственного воображения и разговора. Другой задает границы не только моим реализациям, тематизируя безопасность моего Персонального Мира, но и провоцирует на репетиции умираний, побуждая меня к трансгрессиям. Невозможно вообразить свое отсутствие в мире.

Тарабарская пуерильность, детская игра и взрослая спонтанность — черновые наброски бессмертия, оправдания смертных грехов, очевидности творческой юности миров, их витальной энергетике, на фоне которой аутизмы философа или коллекционера сродни репетиции смерти, потенцируя покой синтеза и профетических завершений. Музеи восковых фигур, теории социальных систем, частные коллекции — это покой, это *покойники*, которые в разговорах символизируют порядок и регулярность, безопасность и рамочную определенность, литературность и рациональную власть Системного Мира. Речи в них просты и возвышенны, величавы и эпичны, утверждая законность отошедшего в прошлое, где всегда порядок и безопасность. Тогда с чего же начинается философия — со старческого плача над усоншими или с улыбки и тарабарщины ребенка?

Если слова-покойники отсылают к мифам, к порядку и «Мы-высказываниям» (разбирая Гегеля, я с ним), то слова мертвые и слова-трупы

задают энергетику агональных дискурсов, речевые напряжения борьбы с воображениями других как чужими и чуждыми моему (своему), т.е. зеркальными мне воображениями, присутствиями «монструозных» миров, обесмысливающих мой мир простым вопросом «как это другой и не Я?» Старческий плач над усопшим плохо согласуется с улыбкой ребенка: словам-покойникам активно противостоит новизна становления — тарабарская пуерильность юности, виртуальности, телесности. Но вот словам трупам подходят слова-функционеры, подходят уже отслужившие свое, но по инерции используемые вещи (покойники в доме); таковы технические и ролевые репертуары Системного Мира, застрявшие по дороге на кладбище и пугающие живых как чужие покойники, оплакиваемые лишь близкими («я семь лет был руководителем, а теперь...»). *Инерция слов тематизирует Власть как социальную проблему.* Вот почему основные речевые инсценировки и драмы разворачиваются между бес-покойными словами, словами-мертвяками, сбежавшими из музея-кладбища и напавшими на живые слова тепла, любви, участия, незаконно поселившись в доме. Эти слова властно-пугающи и весьма похожи на вампиров, упырей, вурдалаков, ожившие трупы, поскольку они захватывают и замораживают подвижность Жизненных и Системных миров, жестко внедряя границу «живое-мертвое», поселяясь в индивидуальном воображении как живые существа (существительные, онтологические сущности, несомненности — без переживаний и концепций — догм и верований). Для успокоения мертвяков нужны особые средства — крест, кол, серебряная пуля, а для слов, противоставляющих, полагающих, поставляющих людей между собой в ролях врагов, слов ненависти и вражды, слов подчиняющих и слов властного произвола — нужна рефлексия социального философа, успокаивающего паранояльно-взбесившиеся социальные представления. Здесь требуются *нетрадиционные* и воистину пограничные средства, иначе мертвые слова реанимируются: «новые русские» на самом деле начинают существовать, вызывая ненависть; «целостность России» оказывается объективной сверхценностью, требующей подпитки живой мальчишеской кровью; профессиональные представления становятся важнее живого общения и сомнения... Не здесь ли перспектива социального философа быть «пограничником» миров и «переносчиком» слов, который пытается утопично и в этом смысле «властно» проявлять заботу об экономике и экологии воображения?

Сила мертвых слов — в их размножении за счет ими же убитых воображений: противоположность вещи — не другая вещь, а ее удвоение (Бодрийяр). Вывернутая зеркальность власти мертвых слов — знак скорби, оскорбления живых, заботы мертвого о живом. Например, забота о теле — здоровье, витаминах и режиме (медицинско-техническая речь), забота о снах в психоанализе — это вампиризация воображения, население его зомби-существительными, призраками и страхами, проецируемыми на идеал успешности и труп «неудачника». Здесь эротика логично отождествляется с производством вещей, эротика собственности воображения — сделанности Произведения (Вещи) — с волей предпринимателя вкладывать деньги и страсть безразлично в *любое дело*: лишь бы было прибыльное. Мертвящие слова, объясняющие тело, делают не только его бес-покойным, но и умертвляют одежду, вещи, куль-

туру и речи других. Успокоить тело, придать ему экологические границы целостности, экономии воображения — значит разделить с ним «плацебо» возвышающей утопии, вернуть радость существования. Евангельское «В Начале было Слово» означает для социального философа обратную перспективу со-гласия. Ее горизонт — в представлении, в розыгрыше и пуерилизации оппозиции «мертвое/живое», в разговорах о Жизненных мирах (ЖМ) как сверхценности умирания и возрождения, где необратимые траты и смерти живого, а поэтому кристаллизацию ролей, репертуаров, масок, субличностей навстречу избранному Системному миру (СМ) следует сопровождать ритуалом трезвого отпевания и успокоения жившего и отжившего. И все то, что уже умерло, но не проговорилось, не вышло на свет в суете и жизненной гонке, причиняя человеку непонятное и отнимающее энергию беспокойство, выводится в очевидность рассказа-самосвидетельства, обретает смысл биографии и события, бытия-с-миром. Бытия-в-проекте...

Отобразим сказанное о рече-терапевтирующих философских репертуарах в итоговую табличку:

	Типы речевых ориентаций клиента			
	Архаическая (неоархаическая) социальность.	Авторитарно-ролевая (традиционная и классическая) социальность.	Уединенная (современная плюральная) социальность.	Конвергентная (постсовременная) социальность.
Доминирующие темы оппозиций и конфликтов.	Свое/чуждое, общинное/ приватно-обособившиеся, желаемое/ нежелаемое.	Целое/ индивидуальное, общее/ интимное, производство/ потребление.	Уединенное/ публичное, индивидуальное/ группистское, престижное потребление/не престижное.	Ответственное/ безответственно, поиск общего/ авантюрное.
Возможные репертуары духовной поддержки, некоторые метафоры сценирования жизненного проекта.	Теистические, социологические (уклад, клуб, тусовка, неоплемя, субкультура, комьюнити, община).	Натуралистические, экзистентные (телесность, натура, внутренний мир, индивидуальность желания).	Экзистентные, натуралистические («клуб по интересам», Маска-Персона, команда «своих», проект, ограничение потребности).	Любые репертуары, согласующие желания внутренней и внешней социальности в отношениях «клиент-среда» (игра, Маска-Персона, общий интерес, поиск общего, обязательства, здесь-и-теперь, достижение малых целей).
Речевая позиция социального философа: аспекты содержательно-ролевого поведения.	Интерес и социальная причастность к рассказам клиента о себе (мифы) и желания, специфика запроса о помощи).	Ведомственное истолкование фактов трудной жизненной ситуации клиента (что надо делать в СМ, постановка по среднечеловеческой задаче).	Выражение отношения к переживаниям клиента (что из прошлого не дает покоя клиенту, что мешает повысить обитаемость данного ЖМ).	Соучастие в проектировании клиента (что пропенсируется как возможное и желаемое в ЖМ).

Каждый из нас не умнее социальных представлений и представительства, представляемых в речевых играх. Но и не глупее, имея возможность выбирать — служить им и(или) разыгрывать их, исходя из ситуативных потребностей жить или выживать. Поэтика согласия и смирения, дистанцирование к властным репертуарам — реальность «креста», который несет на себе всякий думающий. Вместе с тем это поэтика устной речи, творящей социальность за счет объединения или разделения людей. Репертуары духовной поддержки, социальные метафоры, названия и зывания к мирам — средство усиления жизнестойкости и обитаемости, поисков согласия и примирения с другими и самим собой. Я есть тот, каким представляюсь, а моя роль «неудачника», «мудреца» или «крутого» наивно и по-простому определяется моими речевыми репертуарами.

Ал-др Г.Кислов

## ОБ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ИСТОКЕ ПОЗНАНИЯ

Сегодня уже ясно, что монологическая теория познания — конструкция слишком искусственная. Вопреки монологической гносеологии познание внешнего субъектам мира — часть общения Я и Ты. В марксизме это называется социальной детерминированностью познания. Не отрицая социальную детерминацию экзистенциальные диалогисты все же различают ее (как безличную среду отношений) и олицетворяющее общение Я и Ты (как гораздо более значимое и больше определяющее, в том числе, и в познании). В то же время, такой выдающийся диалогист, как М. Бубер, прекрасно понимал, что дело не только в общении Я и Ты. «Эту сферу... я называю сферой Между (*des Zwischen*)... «Между» — не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события... — не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье. По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между»<sup>93</sup>.

Без этого Третьего человек остается вещью, даже если он не один, среди других. Между, Третье обнаруживает свою онтологическую мощь, превосходящую и силу вещей, и силу субъективной воли. Особенно сегодня «совершенно неожиданным образом жизнь людей стала определяться по преимуществу их отношениями. В постиндустриальном обществе люди нуждаются только в познании друг друга и должны «либо любить друг друга, либо умереть»<sup>94</sup>, — пишет Д.Белл. А любовь приходит в детстве. И если она не приходит, то человеческое не начинается. И насколько благотворна любовь к ребенку, которая ведь возможна не только при его рождении и не только при его вынашивании, но даже и задолго до зачатия: человеки ждут человека... Детство — начало человеческого пути, начало общения, исток всех отношений, в том числе, и познавательного отношения к действительности, начало познания, его экзистенциальный исток. Всякий познающий начался в качестве такового с детства. Детство фундаментально антропологически, экзистенциально, психологически. Детство фундаментально и гносеологически.

<sup>93</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 230—232.

<sup>94</sup> Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. N.-Y.: Cornell Universiti Press, 1976. P. 149—150.

Человеческое становление происходит в любви — как ответ, как отклик Третьему. «Браки совершаются на Небесах», и не только браки. Человеческое случается между людьми, только если будет это Между, если будет на то воля Его. Именно любовь к ребенку открывает последнему путь в человеки. А ребенок как челн, готовый к этому пути (готовность эта не всегда «чистая» в случаях патологий, которые преступно считать приговорами). Ребенок готов к ответу, он ищет и ждет этот зов, зов смысла, любви. Войдя в мир сей, в объектную повседневность буберовских «оно», в хайдеггеровское *Dasein*, *дитя больше, чем оно есть*. И это большее в нем, как магнитная стрелка, несмотря на все потрясения и вследствие их отклонения, будет всю жизнь устремляться в ту сторону, которую чаще всего обозначают словом «смысл».

Смысл не есть данность, реален риск того, что подлинная встреча человека и человека, т.е. осмысленная встреча, не состоится. Но смысл не есть и заданность. Смысл трансцендентен повседневности, трансцендентен миру сему с его равнодушно-закономерной ритмичностью, периодически нарушаемой и не всегда восстанавливаемой в прежнем виде. Чем более человек живет, тем дифференцированной предлежащий мир, распадающийся в синергию многообразия и распада. Распад претерпевается даже самим распадом, и тогда *Dasein* пульсирует неким смыслом, освещающим человеческое бытование, фокусирующим его на нечто значимое. Но вскоре бытование вновь отпадает от него, и остается только ждать и терпеть. Или дистанцироваться от *Dasein*. Речь не идет о суициде, потому что суицид есть апофеоз распада. А возможность дистанцироваться от вынужденной близкости *Dasein* предоставляет сама природа.

Так, кроме физиологических отправлений, дитя *играет*. И многие мамы потворствуют этому важнейшему занятию еще в утробе. Через великий дар игры человек, начиная с самого детства, вступает в мир символического присутствия смысла — в мир культуры, которая вся есть запечатленный ответ человека на зов смысла. Но важнее запечатленности сам смысл, на который ребенок откликается непосредственной спонтанной активностью. Ребенка радует собственная спонтанность, которой он с удовольствием подражает, т.е. повторяет намеренно уже в крике, а тем более в плаче. Уже в них имеет место *самоподражание* — зачаток игры. Дитя кричит или плачет иногда как бы в целях упражнения голоса, оно просто повторяет одни и те же движения. И любящие взрослые с первых дней или даже часов охотно включаются, а то и провоцируют ребенка на все эти «а-а-а» и «гу-гу-гу», поощряя расширение репертуара звуков и их сочетаний — ничего определенного не значащих, но не бессмысленных ни для той, ни для другой стороны. (Как это расходится с рекомендацией Ж.-Ж.Руссо: «Сузьте... возможно больше словарь ребенка. Это громадный недостаток — иметь слов больше, чем идей, уметь говорить о вещах больше, чем о них думать»<sup>95</sup>!) В том-то и дело, что ребенок «говорит» не о вещах, а о чем-то гораздо более важном. Попробуйте переубедить перегукивающую с малышом мамашу, что она занимается глупостями!.. Кроме того, в эту фазу лепета дитя овладевает почти всеми звуками языка, привязываемыми подыгрывающими взрослыми к словам языка, в который дитя входит

<sup>95</sup> Руссо Ж.-Ж. Педагогические соч.: В 2 т. М., 1981. С. 85.

мягко и естественно. Сверх того, в лепете гораздо большее значение принадлежит музыкальной стороне речи, чем артикуляции звуков, а интонация непосредственно гораздо смыслоноснее, чем все значения слов. Давно известно: важно не что сказано, а как сказано. Музыку не надо переводить, ее достаточно слышать — имеющим уши.

Поначалу все привлекает и манит к себе дитя, все восхищает его, пробуждает в нем эмоциональный резонанс, наполняет радостными переживаниями. Дитя как бы ищет этих переживаний, стремится ко всему прикоснуться и схватить смысл всего. Мир для ребенка сразу есть Ты, точнее, человек начинается с Между, где Я и Ты выявляются как его полюса. Но реальность вторгается своими навязчивыми «нельзя», и ребенок предпочитает ей игру. Игрой долгое время остается все. «У детей — по крайней мере первые годы — еще нет «чувства действительности»: разграничение действительного и вымышленного развивается очень медленно... в процессе игры дитя глядит на игрушки, на предметы игры так, как если бы то, что они символизируют, было перед ним в полной реальности: все очарование игры держится на неразличении реального и воображаемого. Постепенно, однако, создается особая «сфера игры», от которой отделяется сфера реальности; благодаря этому, как впервые это показал Болдвин, игры становятся в высшей степени важным фактором в понимании действительности»<sup>96</sup>. В мир ребенка врывается равнодушная к нему реальность, Оно, с которым приходится считаться, чтобы вновь и вновь возвращаться к Ты, в сферу игры.

Игра, при всей ее опоре на спонтанность, все же не есть безбрежное «все, что угодно»<sup>97</sup>. Она требует и дисциплины, исполнения правил, защищающих ее присутствие среди реальности, но, в отличие от последней, их можно не принимать и заняться другой игрой или не играть вовсе. Несмотря на то, что власть момента над детской душой вообще чрезвычайно типична, в игре эта зависимость отменяется. Так, обиды в игре возникают только в случае неигрового отношения к ситуации. А вообще, игра есть выключение из ситуации, уход от мира Оно, есть слышание зова, вопроса, идущего от смысла и ответ на него (азарт), а не на объективную ситуацию. Отсюда фиксируемая исследователями отрешенность играющего, его напряженность.

*Игра есть способ присутствия Третьего, Между*, втягивающего в себя и играющего (играющих) и предметы игры, взятые из реальности, из Оно. Кстати, дитя притягивают именно предметы реальности, а не предназначенные к игре — взрослыми! — игрушки. В игрушке есть заданность, потому — ограниченность, которая может вообще не резонировать со смыслом, открывающимся ребенку. А между ребенком и вещами, к игре вовсе не приспособленными с точки зрения взрослых, может звать втягивающее в себя Между. Поначалу для ребенка нет разделения на внутренний и внешний миры (потому чрезвычайно огрубляют правду о детстве разговоры о естественном детском эгоизме), ребенок пребывает в Между, вбирающем в себя и дитя, и окружающий его мир. С этим связаны опять же неточные разговоры о детской жесто-

<sup>96</sup> Зеньковский В.В. Психология детства. Екатеринбург, 1995. С. 124.

<sup>97</sup> См.: Хейзинга Й.-Х. Homo ludens: Опыт определения игрового элемента культуры // Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 24—25.

кости. «Дети играют с животными, с людьми, наслаждаясь... сопротивлением, отсутствием той безответности, которая делает часто безвкусной игру с вещами»<sup>98</sup>, особенно с игрушками. Но в то же время нельзя рассматривать игру как абсолютно отключенное от реальности занятие. В том и неуволимость Между, что оно есть не то, не другое и не их отсутствие. Ребенок играет с людьми, животными, вещами этого мира. И тут чрезвычайно значимо подмечаемое М. Бубером обстоятельство: «каждое Ты должно становиться в нашем мире оно»<sup>99</sup>, Между как бы остывает, распадаясь на внутренний и внешний миры, и «то, что будет играть роль привычного объекта в окружении человека ставшего, необходимо еще терпеливо и в напряженном делании стяжать тому, кто пребывает в процессе становления»<sup>100</sup>. Так что игра, и в первую очередь, детская игра, имеет своим естественным следствием и знакомство с миром объектов, т.е. их *познание*.

Игровые навыки стереотипизируются, автоматизируются, алгоритмизируются, а игровое качество в результате остывает, исчезает. Так происходит с игрой со звуками (с лепетом, из которого вырастает речь), так происходит с маранием бумаги карандашом, из чего вырастает графическая деятельность ребенка, рисование и письмо. Стереотипизированные, с легкостью исполняемые игровые навыки могут быть подчинены некоей цели, что способствует угасанию игрового качества и превращению игры уже в работу. «Отдельное Ты должно стать Оно, когда отношение исчерпано»<sup>101</sup>, «совершенствование способности к приобретению опыта и к использованию обычно достигается через ослабление силы отношения»<sup>102</sup>. И все же назначение игры — не в том, чтобы «остыть в работу», игра не только и не столько приготовление к работе. Даже взрослый «человек, выходящий из сущностного акта чистого отношения, имеет в своем существе некое Еще, нечто приращенное, о котором он прежде не знал и происхождение которого он не может объяснить»<sup>103</sup>, «нечто невидимое и невыразимое принимает прекрасную, существенную, священную форму... с завершением игры действие его не прекращается, а излучает свое сияние на обычный мир вовне»<sup>104</sup>.

Работа есть подчиненная цели деятельность (ср. многочисленные определения труда как целесообразной деятельности; это относится даже к труду всеобщему, т.е. всечеловеческому). В игре же, в чистом отношении «все происходящее есть обращение ко мне. Тем, что случается со мной, происходящее в мире обращается ко мне. Только очищая его, отделяя его от обращения ко мне, я могу воспринимать случающееся со мной как часть мировых событий, не имеющих меня в виду. Внутренне связанная, стерилизованная система, в которую все должно войти, есть титанический продукт человеческой деятельности»<sup>105</sup>. Эта система, целое есть следствие подчинения цели, привнесенной, навязыва-

<sup>98</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 135.

<sup>99</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 24.

<sup>100</sup> Там же. С. 30.

<sup>101</sup> Бубер М. Указ. соч. С. 35.

<sup>102</sup> Там же. С. 37.

<sup>103</sup> Там же. С. 78.

<sup>104</sup> Хейзинга Й.-Х. Указ. соч. С. 25.

<sup>105</sup> Бубер М. Указ. соч. С. 102.

емой, отсекающей все, что ей не подчиняется — оно для цели не имеет никакого положительного значения. В результате «каждый из нас облачен панцирем, задача которого отторгать знаки. Знаки направлены на нас непрерывно, жить — значит быть тем, к кому обращаются, надо лишь принять, услышать это обращение. Но риск представляется нам слишком большим... и мы от поколения к поколению совершенствуем наш защитный аппарат»<sup>106</sup>. К.Роджерс считает этот защитный аппарат, эту глухоту симптомом болезни человеческого духа. В труде ничто, кроме относящегося к цели, не имеет значения, не является знаком. Между тем, «с нами говорят знаками происходящей жизни»<sup>107</sup>. И дети, как бы инстинктивно, уклоняются от труда, подчиняющего жизнь невесть откуда взявшейся цели, подменяющего жизнь, уклоняющего от нее. Труд всегда чреват злом в отношении к жизни. Дети же бегут от всякого подчинения ее не ей самой, так что даже их игры долгое время насквозь подражательны, взяты из жизни, а потому часто «трудообразны» на радость тем, кто видит здесь подкрепление своей вере в превращение обезьяны в человека.

Через идентифицирующее подражание субъект подключается к чему-то большему, чем есть он сам. Это большее может быть гораздо больше труда, потому и нельзя согласиться с тем, что «игра есть дитя труда»<sup>108</sup>. В стремлении доказать, что труд создал человека, иные авторы готовы и игрушки видеть производными от «взрослых» орудий труда<sup>109</sup>, хотя ребенок все стремится иметь в качестве игрушки — без всякой взрослой подгонки. И если можно смотреть на игру как на квазидеятельность, то еще плодотворнее смотреть на деятельность как на вырожденную, принужденную игру, как на квазиигру. И чем меньше в деятельности вынужденности, чем больше в ней игрового качества, тем больше она захватывает человека, тем больше радости она приносит. «Понятие «игра» как таковое более высокого порядка, нежели «серьезное». Ибо «серьезное» стремится исключить «игру», «игра» же вполне способна включить в себя «серьезное»<sup>110</sup>, а «детская игра обладает качеством игры *qua talis* (как таковой) и в самом чистом виде»<sup>111</sup>.

«Игра» по-гречески звучит «агон», «исходное значение слова *agwn* (агон) была, по-видимому, «встреча»<sup>112</sup>. Игра имеет самое непосредственное отношение к общению-встрече. В ней человек не просто сталкивается с вещью в некотором лишь механическом горизонте. В ней вещь захватывает нас своей избыточностью как вестью истины, смысла, т.е. захватывает нас не сама вещь, не вещь как вещь, а смысл, к которому оказались причастными Я и вещь, которая уже не вещь, а Ты. «Всякая действительная жизнь есть встреча»<sup>113</sup>. Как подчеркивал еще М.М. Бахтин, «у человека нет внутренней территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого»<sup>114</sup>. До выделения внутреннего мира

<sup>106</sup> Там же. С. 101.

<sup>107</sup> Там же. С. 105.

<sup>108</sup> Плеханов Г.В. Письма без адреса // Избр. филос. произв.: В 5 т. Т. 5. М., 1958. С. 338.

<sup>109</sup> См.: Эльконин Д.Б. Избр. психол. труды. М., 1989. С. 34.

<sup>110</sup> Хейзинга Й.-Х. Указ. соч. С. 60.

<sup>111</sup> Там же. С. 29.

<sup>112</sup> Там же. С. 64.

<sup>113</sup> Бубер М. С. 21.

<sup>114</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 311—312.



другого, до выделения собственного «я» уже имеет место Между, вовлеченность в смысл, значительность первоначального молчания о котором лишь потом начинает значить через слово. Над молчанием надстраивается язык, разбивающий, как сад, мир, за которым мы чуем смысл как некую его избыточность. Вокруг этого первичного в отношении слова молчания, не вмещаемого в своей непосредственности во все слова, избыточного в отношении всех языков вместе, разбивается и культура как многоликая попытка запечатлеть сияющий из молчания смысл. «Каждая полновесная культура по-своему молчит о своем»<sup>115</sup>. В это молчание обращены православные исихасты, католики-трапписты, в нем полуфольклорные-полуреальные дети-молчуны, которые в конце концов говорят всю правду. Это молчание, наряду с плачем, составляет ту духовную стихию, из которой произрастает дитя, как из слез и молчания вырастает культура.

Молчание можно и нужно рассматривать как искание языка. Нечто лишает «нас дара речи именно в силу осознания нашей несоразмерности тому, что открылось нашему взору, — несоразмерности столь очевидной, что у нас недостает слов, чтобы с нею совладать... онемение — одна из форм языковости... если кто-то лишается дара речи, это значит, что он хочет сказать так много, что не знает, с чего начать. Отказ языка служить нам свидетельствует о его способности искать выражение для чего бы то ни было, а сама утрата дара речи есть уже некоторый вид дара речи; эта утрата не только кладет конец говорению, но, напротив, позволяет ему осуществиться»<sup>116</sup>. Молчание не есть обязательно следствие непонимания, а если учесть, что «понимание и согласие первичны по отношению к непониманию»<sup>117</sup>, то понимающее молчание («молчание понятности»<sup>118</sup>) есть исток культуры и человека. Говорение же «возникает там и тогда, где и когда обнаруживается рассогласование между тем, как оно есть, и тем, как ему должно быть, с точки зрения принятой и зафиксированной в социокоде нормы. Если все идет как должно, поводы для коммуникации отсутствуют, отсутствует и сама коммуникация»<sup>119</sup>, нет общения, но есть общность, приобщенность, соединенность в должном, в смысле. И «только при наличии дистанции язык может существовать»<sup>120</sup>. А там, где язык, там текст и феномен процелирования (М.Хайдеггер): целочные движения от предугадывания смысла текста — в сам текст, уточняющий предугадывание, которое вновь обращается к тексту, и т.д. до бесконечности. И хотя герменевтика говорит о круге понимания, т.е. отсутствии не только конца, но и начала, все же если исходить из человеческого начала — из ребенка, от ребенка, то его — ребячье — понимание взрослых должно было начинаться — с предугадывания.

Многие исследователи настаивают на изначальном социальном чувстве ребенка. Первый вздох ребенка после шлепка акушерки — это впускание мира, предугаданного возможностью вдоха, т.е. физиологии. Но это человеческая физиология, которая готова бесконечно отве-

<sup>115</sup> Библихин В.В. Язык по философии. М., 1993. С. 34.

<sup>116</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 44.

<sup>117</sup> Там же. С. 47.

<sup>118</sup> Там же. С. 48.

<sup>119</sup> Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 41.

<sup>120</sup> Розенток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 125.

чать выпускаемому миру и верить ему больше, чем своим предугадываниям. «Понимание начинается с того, что нечто обращается к нам и нас задает»<sup>121</sup>, а далее необходимо «привести свои предрассудки во взвешенное состояние»<sup>122</sup>. В этом отношении *ребенок — не «чистая доска», а «чистая взвешенность»*.<sup>123</sup> Однако, когда действие суждений прерывается, а уж тем более действие предрассудков, то с логической точки зрения возникает структура вопроса»<sup>123</sup>. А всякий вопрос как вопрос уже сам по себе есть ответ о том, что на него есть ответ. В «жневской школе» психологии любят поговорку «вначале был ответ». Нет безответных вопросов, есть безответность тех, к кому мы их обращаем, отсюда и человеческая неумность в исканиях ответов: «ищите и обрящите». Ответ есть предел этих исканий, есть смысл их. Смысл не уничтожает вопрос. Вопрос, как и ответ, живет смыслом. Дитя же не только по природе готово отвечать, дитя по природе сразу же и вопрошает. И в первую очередь все его вопросы и ответы обращены ко взрослому человеку, вплавлены в общение-встречу с ним.

Минуя речь, разворачивающаяся встреча с другим человеком невозможна, поскольку «минуя речь, — «вплотную», — глаза в глаза, в его совпадении с самим собой... человек этого не любит, он сразу же в раковину, и нет его»<sup>124</sup>; равно как и «мыслить «о человеке...» невозможно (тогда будешь мыслить о вещи); возможно мыслить лишь к человеку... к другому человеку обращаясь (и к себе обращаясь). Знать человека... означает быть с ним в диалоге — то есть — «не знать» его, но — понимать и — не понимать (поскольку ответное бытие имеет уже другой смысл, чем безответное...)»<sup>125</sup>. Ребенок сразу же «вброшен» в это «понимание-непонимание», в этот диалог, шире — в синергию с другим человеком, со всем миром до всякого дифференцированного сознания «я» и «другого человека». Тем более что «человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить форму тождества  $A=A$ ... Подлинная жизнь личности совершается в точке этого несовпадения с самими собой»<sup>126</sup>, которая и есть точка самотрансцендирования человека. «Опыт трансцендирования доступен в посюстороннем только как встреча с границей»<sup>127</sup> — самого себя, другого, как опыт вступления в растождественность. Трансцендирующий взрослый растождествляет и дитя, вовлекая его в Между ними, в любовь, в диалог, который есть «бездонная воронка, втягивающая в себя (виток за витком) все бытие человека... «диалог диалогов», — бесконечная и незавершаемая (хотя и замкнутая «на смысл») спираль речевых высказываний»<sup>128</sup>. Любвью взрослого ребенок обречен на речь, а «всякий раз, когда мы говорим, мы утверждаем себя в качестве живых тем, что занимаем центр, из которого глаз смотрит назад, вперед, внутрь и наружу. Говорить — значит, находиться в центре креста реальности»<sup>129</sup>. «Если

<sup>121</sup> Гадамер Г.-Г. Указ. соч. С. 81.

<sup>122</sup> Там же.

<sup>123</sup> Там же. С. 81.

<sup>124</sup> Библер В.С. М.М. Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 73.

<sup>125</sup> Там же. С. 123.

<sup>126</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 100.

<sup>127</sup> Бибихин В.В. Язык по философии. М., 1993. С. 143.

<sup>128</sup> Библер В.С. М.М. Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 27.

<sup>129</sup> Розенцвиг-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 55.

Мартин Бубер в «Я и Ты» показал, что человек раскрывается в двойственной действительности, то Розеншток-Хюсси показывает, что человек на самом деле раскрывается в четырех аспектах.

Во-первых, человек воспринимает императивы речи, которые он слышит обращенными к нему как к *Ты*. Это голоса, призывающие его осуществить свое будущее. Благодарным ответом на эту обращенность является открытие человеком своего *Я*, внутренней, субъективной, единственной личности. Таким образом, поиски творческой самореализации продиктованы необходимостью оправдать дар, практически, всей своей жизнью ответить на первоначальный зов, неповторимым образом реализовав свою причастность роду человеческому. Так возникает дуальное отношение, речевая форма *Мы*... И наконец, четвертая речевая стадия человеческой жизни — плюральная, когда... человек становится воплощенным и узнаваемым по имени, в категории третьего лица, как *Он*.

Четыре речевых ориентации в действительности по отношению к будущему и прошлому во времени, по отношению к внутреннему и внешнему миру в пространстве — в совокупности составляют крест, который Розеншток-Хюсси называет «Крестом действительности»... Именно речь создает внутреннее и внешнее пространство (*Я* и *Он*), как она создает время, устремленное назад, и время, устремленное вперед (*Мы* и *Ты*)» — пишет К. Гарднер<sup>130</sup>. А потому «ни один язык не сводится только к общению с другими людьми; язык — это общение с универсумом»<sup>131</sup>, начинающееся порой еще до рождения.

Особенно важно, что ребенок начинает слышать голос, а «под воздействием обращенного ко мне голоса я нахожусь в состоянии податливости, оказываюсь таким, каким не был перед тем»<sup>132</sup>. «Я могу слышать ухом, глазом или всем организмом», но «звуки из уха прорываются прямо в сердце; с рисунком, письменным словом и зрелищем никогда так не бывает: они регистрируются у меня в мозгу... Тот факт, что наши глаза отчитываются перед мозгом, тогда как наши уши этого делать не обязаны, заслуживает, надо полагать, несколько большего внимания со стороны воспитателей»<sup>133</sup>. На этой основе возникает «мир мысли — удвоение мира речи путем объединения говорящего и слушающего внутри одного сознания»<sup>134</sup>. Несомненно, что этот переход от зрения к слышанию происходит и у глухих: слух первичнее уха, организм обычно находит компенсаторы своим изъянам. Потому и слышимая не ухом, но всем организмом речь все равно «предстанет как поле энергий, в котором человек получает или теряет свое сознание, изменяет или раскрывает его»<sup>135</sup>. Мыслегенетическая роль речи акцентируется О.Розенштоком-Хюсси гораздо в большей степени, чем М.Бубером.

«Если что заставляло О.Розенштока-Хюсси и Ф.Розенцвейга критически дистанцироваться от М.Бубера как мыслителя (помимо его сим-

<sup>130</sup> Гарднер К. Предисловие к первому, американскому изданию // *Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность*. С. 9.

<sup>131</sup> *Розеншток-Хюсси О. Указ. соч.* С. 129.

<sup>132</sup> Там же. С. 91.

<sup>133</sup> Там же. С. 145.

<sup>134</sup> Там же. С. 183.

<sup>135</sup> Там же. С. 105.

пятий к сионизму), так это недооценка преднаходимой церковно-речевой купели... оплотняющей, по словам М.М.Бахтина, само наше я. Поэтому биографически первая стадия оплотнения речевого сознания (детство, отрочество, юность) существенно, даже решающе причастна (тому воздуху, в котором ты побывал и которым обаялся). О. Розеншток-Хюсси называет эту диалогически рецептивную стадию сознания «императивной речью», подчеркивая активный, обращенный, «звательный» характер речи преднаходимых нами других — родителей, учителей (или тех, кто подменяет их слово).

Отпечаток императивной речи или преднаходимого индивидом или поколением слова, влияет, но не «стирает», не детерминирует до конца мое речевое сознание, как мое именно. Причастная автономия моего я обусловлена, во-первых, моею хронотопическою «внеаходимостью» по отношению к преднаходимому слову; во-вторых, всегда новой конкретной социально-речевой ситуацией; в-третьих, — и этот момент, по О. Розенштоку-Хюсси, определяющий для второй, собственно «моей» речевой ориентации, — я сам ответственен за все воспринятые мной императивы или «голоса» здесь и теперь, в данной ситуации моего овнешнения, социализации», — поясняет В.Л.Махлин<sup>136</sup>. Здесь совсем не тот случай, когда «нами говорит язык», но всех нас пробуждает к бытию императивность голоса другого: «Бубер говорит: «Когда я становлюсь я, я становлюсь ты». Напротив, принцип Бахтина и Розенштока-Хюсси можно сформулировать так: «Когда я говорю в ответ на обращенное ко мне ты, я становлюсь я»<sup>137</sup>. Императив же реален, если его слушают, и, «чтобы восстановить действительность образования и обучения, мы должны сегодня вернуть честь и достоинство слушанию»<sup>138</sup>, поскольку становление я лишь начинается вовлеченностью в диалог, в котором ему предстоит долгое разворачивание.

О.Розеншток-Хюсси задерживается еще на одном чрезвычайно важном моменте. «Мы, однако, пропустили одну ситуацию, возникающую между говорящим и слушающим, которая имеет решающее значение и составляет в процессе слушания первую фазу. Язык как процесс на 50 процентов состоит из говорения, на 50 — из слушания. Язык — это не речь, это полный кругооборот от слова к звуку, от звука к восприятию, от восприятия к пониманию, от понимания к чувству, памяти, поступку и обратно к слову о поступке, который мы таким образом осознали как совершившийся в действительности. И прежде чем слушающий станет слушающим, с ним должно нечто произойти, а именно: он должен ждать. Молчанию, которое предшествует речи, мы можем поставить в соответствие ожидание, которое должно предшествовать факту слушания.

Молчание исполнено значения. И так же значимо ожидание. Наше образование страдает от многочисленных технических уловок, которые в той или иной мере игнорируют ожидания или выносят их за скобки. Ожидание слушателя не зависит от говорящего: ведь говорящий еще ничего не сказал. Оно зависит от авторитета говорящего в окружающем мире... Только авторитет может заставить его слушать»<sup>139</sup>. Ново-

<sup>136</sup> Махлин В.Л. Социодияция Ойггена Розенштока-Хюсси // Там же. С. 207.

<sup>137</sup> Гарднер К. Между Востоком и Западом: Возрождение даров русской души. М.: Наука, Изд. фирма «Восточная литература», 1993. С. 104.

<sup>138</sup> Розеншток-Хюсси О. Указ. соч. С. 152.

<sup>139</sup> Там же. С. 153—154.

рожденный же преисполнен витальным гулом этих ожиданий, настолько, что поначалу слышит только гул, а не мир, гул, который прорывается в плаче как в смещении всего — этом хаосе, который заявляет себя не как ничто, а значит, не как хаос, прислушивание к которому обращает дитя в молчание — тоже не ничто, скорее — граница, ожидание трансцензуса. И вот он — трансцензус, пока — как плач, опять плач, но уже совсем другой плач, имеющий другой смысл, плач, мало-помалу переходящий через лепет в речь и из нее реже и реже возвращающийся. Но и возвращаемый к себе исследовательскими усилиями взрослых. Именно так можно понимать солидную научную традицию попыток экспликации элементарного семантического языка из всех естественных языков, оказывающегося универсальным.

Множество цитат в поддержку идеи единой основы всего множества языков можно привести из О.Розенштока-Хюсси. А.Вежбицка выявила даже словарь этого языка<sup>140</sup>, который, по нашему разумению, первоначально не столько проговаривается, сколько проплакивается. Она же весьма сочувственно цитирует М.Бирвиша: «Есть серьезные основания полагать, что семиотические маркеры отражают в адекватном описании естественного языка не свойства окружающего мира в самом широком смысле, а определенные глубинные врожденные свойства человеческого организма и его перцептуального аппарата»<sup>141</sup>.

Итак, ожидание предшествует слушанию. В отношении же речи и первое, и второе есть молчание. Однако ожиданию предшествует вопрошание, которое поддается проговариванию — сначала проплакиванию, но потом и собственно проговариванию. Так же, как проговариванию поддается и ответ на услышанное (а в последнем всегда есть или вопрос, или призыв). Значит, внутри речи (вопрос-ответ) как необходимое дополнение говорению содержится молчание (ожидание-слушание). Но нетрудно до всякого вопрошания опять же обнаружить вслушивание, т.е. молчание. Нетрудно заметить необходимость паузы, молчания после сказанного, после ответа. Молчание не только внутри речи, сама речь возможна, только будучи погруженной в молчание.

Пауза после речи есть выход на границу нового смысла или уточнения прежнего, влекущих к дальнейшему трансцендированию. И каким искусственным и бессмысленным будет повтор. Потому «дети обычно молчат, именно когда их спрашивают о хорошо известном. Этим они сбивают с толку самоуверенных взрослых. С очень раннего возраста дети идут на риск показаться глупыми, лишь бы не поступиться правом выбора между молчанием и речью. Трагедия нынешней школы в том, что у ребенка там отнимают право на молчание. Хотят включить его описательную речь, как включают прибор»<sup>142</sup>. Описательная речь — речь мира «оно», выпавшего из изначального Между. Переход на реферативный тон означает одновременный отказ от присутствия в слове всего человеческого существа и от измерения мира, «нищета в нас самих, если мы слышим слово нищим. Дети его таким не слышат. Оно полно для них загадочного и обещающего смысла раньше, чем встав-

<sup>140</sup> См.: Вежбицка А. Из книги «Семантические примитивы». Введение // Семиотика. М., 1983. С. 237; Вежбицкая А. Язык, культура, познание. М., 1996. С. 297, 320—333, 380—381, 400.

<sup>141</sup> Вежбицка А. Из книги «Семантические примитивы». Введение // Семиотика. С. 232.

<sup>142</sup> Бибихин В.В. Язык по философии. М., 1993. С. 25.

ляется в сетку значений. Когда у ребенка отнимают право на молчание и требуют доносить на себя и мир, требуемая информация произносится обычно робким, бесцветным тоном. Такой тон резко выделяется на фоне характерного распева детской речи. До того дети участвовали в мире всем своим словесным существом. Все для них происходило не в них и не вне их, а разыгрывалось на просторе близкого мира»<sup>143</sup> — «не в них и не вне их», т.е. «там, где кончается душа, но еще не начинается мир»...

Отталкиваясь от идей Л.С.Выготского, современные отечественные психологи развивают взгляд на фундаментальное значение в развитии ребенка речи и молчания, в которое она погружена<sup>144</sup>, но также и той паузы, что разбивает практическую деятельность, привнося в нее или возвращая ей смысл: «Становление предметного действия не есть прямое уподобление движений свойствам предмета и не есть прямое уподобление движений по образцу. Где-то в «промежутке» между этими двумя крайностями происходит построение ребенком образа действия... Всякое предметно-орудийное действие (как и вообще всякое опосредствование) есть одновременно и произвольное не-действие. Более того, в этом произвольном не-действии существо и смысл предметного действия... Действие никогда не выполняется до конца, в нем всегда оставляется промежуток, место для содействия ребенка... Это действие парадоксально — оно есть построение промежутка, построение «пустоты» как пространства (места) возможностей другого действия»<sup>145</sup>. Значение паузы колоссально не только на сцене, не только в речи, но и в предметной деятельности, в этой паузе — не пустота, здесь та граница, через которую происходит трансцендирование и в которой суть трансцендентное, смысл.

Смысл — слишком сокровенное, чтобы можно его было выразить до конца. Смысл сам прорывается в слова и другие знаки культуры. Когда же его пытаются «выдавить» из ребячьего самоощущения, ничего и не может получиться. Ребенок природней, естественней, ответней (ответственной), а потому и откровенней. Невозможен порыв ответа на банальное, на то, что уже исчерпало свои возможности призывать к ответу — и ребенок молчит (или бездействует). От ребенка требуют выражения невыразимого — и он молчит, как будто знает, что «если только не пытаться сказать то, что невысказуемо, тогда ничего не будет потеряно. Но невысказанное будет — невысказанно — содержаться в том, что было сказано»<sup>146</sup>. Речь же, не вырастающая из молчания, есть вещь в мире вещей — механические колебания воздуха («медь звенящая, кимвал бряцающий»), проектирующие известное и неинтересное. Между тем «главный методологический принцип гуманитарной работы с человеком: запрет на проектирование результата. Иначе его можно назвать антидеятельностным или антипроектировочным принципом. Или еще одна формулировка: от результата к смыслу»<sup>147</sup> — таков

<sup>143</sup> Там же. С. 33.

<sup>144</sup> См.: Зинченко В.П. От классической к органической психологии // Вопр. психологии. 1966. № 5, 6. 152; Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития. М., 1994.

<sup>145</sup> Эльконин Б.Д. Л.С.Выготский-Д.Б.Эльконин: знаковое опосредствование и совокупное действие // Вопр. психологии. 1996. № 5. С. 59—62.

<sup>146</sup> Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М.; СПб., 1993. С. 191.

<sup>147</sup> Воробьева П.И. Гуманитарная психология: предмет и задачи // Вопр. психологии. 1995. № 2. С. 25.

вектор перехода к современной постклассической психологии. Постклассическая психология признает в человеке трансцендентное и требует адекватного ему мышления и приемов работы с человеком<sup>148</sup>.

Этот смыслонаправленный трансперсонализм не нов, а сильна пока терминологическая разногласица. Сто лет назад Г.И.Гурджиев, различая сущность человека и его личность, связывая первую с глубинным ядром «я», а вторую — с результатами предметной ориентации человека, призывал к их борьбе вплоть до разрушения и перехода в интегрированное «Я», существующее уже не в интра-, а в трансперсональном плане<sup>149</sup>. Опираясь на онтологию Между, мы можем сказать, что бороться нужно не с внутренним «я», а со стремящимся утонуть в нем индивидуализмом, не с внешним «я», а с гиперсоциализацией. Человек взыскует смысла и начинается как человек с сопричастности смыслу. Самые страшные социальные потрясения, самые страшные обстоятельства нездоровья, самые страшные переживания по-настоящему страшными становятся только тогда, когда они скрывают собой смысл. Без него остаются бесчеловечными и социальное благополучие, и цветущее здоровье, и душевное равновесие.

*Человек — дитя смысла*, и потому он — больше, чем он есть. Не внешними причинами и не внутренним порывом рождается в мир человек. Его зовет его смысл. Этот смысл пребывает в Между, в Между разворачивается движение человека к нему. Значит, *человеку*, чтобы стать человеком и чтобы быть человеком, *нужен другой человек*, и не просто другой, а тот, с кем он вступит в диалог (собезмолвие и собеседование), в смыслонасыщенную синергию, *человеку нужен насыщенный Другой*. Ребенок, вступая в это Между, становится человеком, становится личностью, что случается уже до рождения, за тем несчастным исключением, когда мать не желает дитя. Одна из интерпретаций начала человека связывает его не с зачатием и не с родами, а с решением матери иметь этого ребенка. Отметим, что диалог с неродившимся ребенком возможен не только для матери, но как несоизмеримы с другими материнские возможности — «тьма-тьма-тьматьматьмать-матьмать-мать-мать» (А.А.Вознесенский).

Желанный ребенок, ожидаемый ребенок, насыщенный ребенок для матери, для взрослых — их насыщенный, им насыщенный другой, Ты в его полной инаковости и интимнейшей близости вплоть до тождественности, что и вмещается в слове «сыновство (дочеринство)». Между родителями и ребенком — субстанция, что держит их людьми, на меньшей или большей периферии которой располагаются все прочие человеческие связи и отношения, в том числе, и познавательные. Из этих и только из этих экзистенциальных истоков проистекает познание. Еще до того, как от ребенка потребуются специальные (значит, в которых он несвободен) познавательные усилия в отношении чего бы то ни было, он уже пройдет стадии доверительного с ним общения, слышания его и ответа ему, и ожидания его ответа. Должна возникнуть потеря этой общности, включенности в нее, чтобы появилась нужда *заставить*

<sup>148</sup> См.: *Братусь Б.С.* Опыт обоснования гуманитарной психологии // *Вопр. психологии.* 1990. № 6. С. 9—16.

<sup>149</sup> *Орлов А.Б.* Личность и сущность: внешнее и внутреннее Я человека // *Вопр. психологии.* 1995. № 2. С. 5—19.

*отвечать*, к чему, собственно, и сводится намеренная познавательная активность. Не всякое молчание порождает эту нужду. Многое остается непознанным без всякой боли для нас. Но есть нестерпимая безответность. Так ребенок становится неумным эгозой... Потом он научится терпеть безответность многих и многих. На смену познанию придет мудрость, а те, кто на стадии познания, подметят — «старый как малый»...

*В.М.Половникова*

## **Я И ДРУГОЙ: КОНЦЕПЦИИ М.БУБЕРА И Э.ЛЕВИНАСА**

С момента своего рождения человек включен в определенное социальное пространство, которое задает для него общественные нормы и ценности. Нормативность, с одной стороны, является регулятором жизни человека в обществе, ограничителем человеческих порывов; с другой стороны — она может играть и негативную роль, подавляя в человеке особенное и индивидуальное. Конфликт между индивидуальным и общественным четко обозначился в философии Ф.Ницше. Этим философом была поставлена проблема самоопределения человека в обществе и сохранения человеком своей индивидуальности. Проблема взаимоотношения человека и общества становится одной из главных в философии XX века. Какую ценность несут для человека мир, люди — все то, что выходит за рамки его «Я»? каким образом возможно самоопределение человека в мире? — такие вопросы поднимают в своих произведениях философы середины XX века Мартин Бубер («Я и Ты») и Эммануэль Левинас («Время и Другой»).

Вопрос о взаимоотношении «Я» и «Другого» вырастает из проблематизации места человека в мире. В основании философских воззрений Бубера и Левинаса — понятие «Я», через которое «сказывается» человек, проявляется его экзистенция. Однако, непохожесть позиций авторов проявляется в своеобразии исходных моментов решения проблемы «Я — Другой». Если у М.Бубера «Я» помещено в область отношения человека к миру, то у Э.Левинаса «Я» сосредоточено в самом акте существования «Я». Левинас, оценивая современную эпоху как кризис гуманизма, показывает иллюзорность притязаний человека на роль господина в космосе, так как сам человек стал «игрушкой своих же творений»<sup>150</sup>. М.Бубер говорит о кризисе духовности, что выражается в «удаленности человека от сущности Духа»<sup>151</sup>, пронизывающем весь мир, в «вещном» отношении к миру, другим людям, к себе. Для Бубера и Левинаса важно определить способ и место существования человека в мире, найти смысл взаимоотношений между человеком и миром.

В своих размышлениях М.Бубер исходит из принятия факта изначальной открытости человека для Другого. Для Бубера «Другой» раскрывается в понятиях «Ты» и «Оно» — это два главных слова, которые человек говорит Другому: миру, другим людям. Сказать главное слово — значит определить свое отношение к Другому. До рождения ребенок связан телесно не только со своей матерью, но и со всем миром, что значит для

<sup>150</sup> Левинас Э. *Время и другой* // *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб., 1998. С. 195.

<sup>151</sup> Бубер М. *Я и Ты* // *Два образа веры*. М., 1995. С. 44.



Бубера — с подлинным Ты. Эта связь разрывается после рождения, и человек в силу врожденного стремления к Ты-Другому и в силу необходимости заново связывает себя с миром через отношение к нему.

Что такое мир для Бубера? Это возможность отношения к нему со стороны человека. Человек может двояко соотносить себя с миром, от того и мир для человека двойствен. Во-первых, мир раскрывается для человека как Оно, т.е. как вещи, процессы, которые человек воспринимает. Это мир наблюдаемых вещей, общих для всех. Процессы, происходящие в нем закономерны, и в этом смысле мир представляет собой постоянство и надежность. Человек в этом мире существует как вещь среди вещей. Во-вторых, мир способен выступать для человека как Ты, вещи этого мира являются сущностями. Здесь нет физических характеристик, но это та сторона бытия, которая оборачивается вечностью. В мире-Ты нет упорядоченности, но каждое явление здесь как особый смысл, знак мира. М.Бубер показывает два способа отношения к миру, выраженных в двух основных словах, которые человек говорит миру: «Я-Ты» или «Я-Оно». Отношение — это некая связующая нить с миром, определяющая, что есть для человека вещи: Ты или Оно. Человек необходимо использует то, что стало для него Оно. Это не только «неодушевленные» вещи и процессы, наполняющие повседневность, — и другие люди могут восприниматься нами как вещи среди других вещей. Мы живем среди вещей, созданных нами и природой, не задумываясь всякий раз о смысле, сокрытом в них. Но когда отдельное Оно входит в действительность отношения с нами, то становится Ты. Мир отношения — это мир особого взаимоотношения Я и Другого, ставшего Ты: «...здесь Я и Ты свободно предстоят друг другу во взаимодействии, которое не вовлечено в причинность и не окрашено ею; здесь человеку дается ручательство его свободы, свободы человеческого существа...»<sup>152</sup>.

Для Бубера вся действительная жизнь есть встреча Я и Ты. Через присутствие Ты возникает настоящее. Прошрое существует для мира вещей, так как мир вещей разложим на отдельные компоненты, его можно дифференцировать. Ты — это цельное содержание, на-стоящее пред нами. Ты со-держит в себе Я, как и Я со-держит в себе Ты.

Я полагает самого себя только через отношение с Другим. Без сосуществования с Ты невозможно самоопределение Я. Когда человек (Я) вступает в отношение с Другим (Ты), то другой для него уже не вещь среди вещей, не точка в пространстве и времени, а некая цель и смысл. Отношение — это взаимность. Ты воздействует на Я, тем самым изменяя Я: «Наши ученики учат нас». Для Бубера основное слово «Я-Ты» естественно, оно возникает у человека, даже еще не осознавшего себя, например, у первобытного человека или родившегося ребенка. Сама природа заложила в человеке инстинкт делать все своим Ты. Отношение, врожденное Ты и стремление к Ты-Другому, существует в человеке априорно.

Основное слово «Я-Оно» возникает только после осознания своего Я. Когда Я выходит из отношения, оно «объявляет себя носителем ощущений, а окружающий мир — их объектом»<sup>153</sup>. Оно заключает в себе

<sup>152</sup> Бубер М. Указ.соч. С. 44.

<sup>153</sup> Бубер М. Указ.соч. С. 29.

мир вещей, тогда как Ты — это мир отношения. Но это не два противоположных мира. Для еще не осознавшего себя Я мир представляется единым Ты. Ты «разлит» в мире вещей. Постепенно обособляясь в отношении к Ты, осознанное Я упорядочивает вещи, наделяет их причинно-следственными связями. Вещи, которые были единым Ты становятся для Я упорядоченным Оно. «Лишь прекращая быть нашим Ты и становясь нашим Оно, вещи поддаются координации»<sup>154</sup>. Находясь в упорядоченном мире Оно, мире безграничной причинности, человек всякий раз имеет возможность исходить из мира вещей в мир отношения. Только в мире отношения человек способен выйти из круга причинно-следственных связей и стать свободным. Я основного слова Я-Оно сознает себя как субъект, а Оно как объект познания, опыта. Я основного слова Я-Ты осознает себя и Ты как личность, субъективность.

Поскольку мир возможен для человека и как Оно и как Ты, то каждый живет в двойственном Я. «Ни один человек не есть чистая личность, ни один человек не есть чистое себе довлеющее особенное»<sup>155</sup>. Для личности центр внимания сосредоточен не только на ней самой, но и на бытии, на со-участии с бытием. Быть личностью, говорит Бубер, означает познать себя «как сущее в бытии»<sup>156</sup>, познать бытие как наполненное смыслом. Довлеющее себе особенное создает вокруг себя и для себя ореол инакости, сопричастной с миром постольку, поскольку использует мир, извлекая из него определенный опыт. Личность и субъект — два полюса осознания себя. Чем больше над человеком довлеет замкнутость Я в границах его особенности, тем менее проявляет себя личность — она ведет подавленное и скрытое существование. В человеке тем больше проявляется личность, чем открытее человек для Ты, для действительности.

Жизнь человека наполнена смыслом, когда человек вступает в *отношение* с миром, другими, когда Другой не ограничивается для человека рамками Оно. В не вещьном отношении к миру выражается подлинная свобода человека. Для Бубера отношение Я-Ты тождественно любви; вступая в отношение Я-Ты, человек познает истину.

В отличие от М.Бубера, Э.Левинас исходит из принципиальной автономности Я. Существование человека для Левинаса приобретает процессуальный смысл: это не просто существование — это «акт-существования», как он называл. Если у Бубера Я невозможно без Ты, а Ты — без Я, то Левинас говорит об акте-существования как первичном процессе по отношению к «Я», а потому изначально лишенном самого «Я». Левинас вводит понятие «гипостазис» для обозначения события, в котором акт-существования и существующий соединяются. «Акт-существования без существующего и есть место, где происходит гипостазис»<sup>157</sup>. Гипостазис представляет собой схватывание Я своего существования. Это способ становления Я, в этом схватывании происходит наделение акта-существования самостью Я. Существующий оказывается заброшенным в акт-существования. Акт-существования представляет собой замкнутое пространство — «дом без окон и дверей», войти

<sup>154</sup> Бубер М. Указ.соч. С. 33.

<sup>155</sup> Там же. С. 52.

<sup>156</sup> Там же. С. 52.

<sup>157</sup> Левинас Э. Указ. соч. С. 34.

в который Другой не может в принципе. Акт-существования связан только с самим существующим, он непередаваем. Существа могут обмениваться между собою всем, кроме своего акта-существования. Левинас делает попытку понять субъект (существующее) через акт-существования, который философ представляет как некую реальность, возможную без существующего. Таким образом Я представляется не изначально существующим, а «способом самого акта-существования»<sup>158</sup>. Акт-существования это бытие, не принадлежащее никому. Акт-существования оказывается безличным присутствием, «сказыванием» о возможном существующем.

Главный вопрос, который ставит Левинас сводится к проблеме преодоления одиночества. Одиночество заключено в самом факте наличия существующих, поскольку другие также обладают актом-существования, закрытым и непостижимым для меня в принципе. «Одиночество — нерасторжимое единство существующего и его акта-существования, что не зависит от какой-либо предположенности другого»<sup>159</sup>.

Левинас говорит о тождественности существующего самому себе: Я исходит из себя и возвращается к Самому Себе. Существующий представляется таким образом субъектом, который замкнут в своем акте-существования и постоянно стремится выйти за его пределы, но в силу подчиненности акту-существования, он необходимо возвращается к Самому Себе. Акт-существования оказывается непреодолимой бесконечностью, даже смерть не освобождает человека от связи с актом-существования. Акт-существования — это нечто постоянно ускользающее: его «нельзя утвердить, ибо утверждают всегда нечто сущее, но он неотступен, ибо отрицать его невозможно»<sup>160</sup>.

В связи Я с Самим Собою («Я загроможден собою»<sup>161</sup>) проявляется материальность существования. Загроможденностью Я Самим Собою, иными словами, материальностью существующего, выражается одиночество субъекта. В одиночестве Левинас усматривает мужественность и независимость. В своей «заботе о вещах»<sup>162</sup> человек делает попытку уйти от одиночества. Существование человека в мире ограничено различными вещами; сталкиваясь с ними, человек, с одной стороны, присваивает их, с другой, — занимает определенную дистанцию по отношению к ним. Таким образом, в мире вещей Я отходит от Самого Себя ради обладания вещами, с которыми Я взаимодействует.

Я приобретает у Левинаса онтологическое содержание: Я это бытие Я. В таком случае и Другой становится не просто другим по отношению к Я, а иным со-бытием. Для Левинаса Другой обладает статусом со-бытийности, поэтому Другим являются и смерть, и будущее, и время. Пытаясь решить проблему преодоления смерти, Левинас фактически решает проблему принятия Другого как со-бытия. Смерть — это то, что завладевает человеком, равно как и время. Как одолеть смерть, если Я перед лицом смерти лишается инициативы. Левинас говорит о том, что надо сохранить личностное отношение со смертью. Если экстраполировать это положение на отношение к Другому-человеку, то в

<sup>158</sup> Там же. С. 39.

<sup>159</sup> Там же. С. 41.

<sup>160</sup> Там же. С. 34.

<sup>161</sup> Там же. С. 44.

<sup>162</sup> Там же. С. 52.

этом случае речь будет идти о сохранении личностного отношения к Другим-человеком. Для Левинаса личностное отношение к Другому предполагает предпочтение Другого себе, в чем и заключается любовь к ближнему. Не подразумевает ли Левинас такое же отношение и к смерти: раз уж она неизбежна, не лучше ли принять ее с любовью? Принять Другое со-бытие значит сохранить себя перед лицом Другого. Идея Левинаса в том, что Другой не должен мыслиться мной по аналогии с моим Я, это истинно Другой. Левинас указывает на принципиально новый способ коммуникации с Другим — принятие Другого как другого в принципе, некоего иного непостижимого мира, иного события.

Рассмотрев два возможных варианта отношения Я — Другой на примере философских воззрений М.Бубера и Э.Левинаса, хотелось бы отметить следующее. Осмысливая отношения «Я-Другой», Бубер приходит к выводу, что подлинным отношением человека к миру может быть только отношение, выраженное «основным словом Я-Ты»; отношение к миру как Оно для Бубера лишено подлинности и глубокого смысла. Левинас же принимает отношение «Я-Оно» как естественное, более того как необходимое для самоутверждения человека. Несмотря на различие некоторых положений философов, прослеживается идея о том, что для индивида необходимо сосуществование с другими. У Бубера через другого человека, в отношении Я-Ты, раскрывается истина, у Левинаса через Другого раскрывается иное со-бытие — в конечном итоге через Другого раскрываются глубокие, скрытые смыслы бытия человека. Вся действительная жизнь разворачивается между Я и Другим. Действительно, быть во времени — значит быть «в отношениях между людьми, то есть в истории»<sup>163</sup>.

Е.А.Яковлева

### М.ШЕЛЕР И М.ХАЙДЕГГЕР: К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ОБУСЛОВЛЕННОСТИ ЗНАНИЯ

Подлинной и единственной темой философии, по мнению Хайдеггера, является не сущее, а бытие. Философия основоположно относится не к сущему, т.к. тема сущего рассматривается в нефилософских, позитивных науках. Поскольку философия есть интерпретация бытия, его структуры и его возможностей, она является онтологической.

Знание, исходя из своей природы, есть постижение бытия. Бытие же есть бытие сущего и поэтому становится доступно ближайшим способом только в исходе от сущего. «Хотя постижение бытия, т.е. онтологическое исследование ближайшим способом и необходимо подходит к сущему, но потом *определенным способом уводится от сущего и сводится обратно к его бытию*»<sup>164</sup>. Для Хайдеггера знание есть всегда возвращение к своей основе, к бытию. Оно исходит из понимания бытия, которое лежит в основе каждого отношения к сущему. Также и М.Шелер говорит, что знание как таковое должно быть определено в чисто онтологических понятиях, т.к. «*знание есть бытийное отношение, а именно такое, которое предполагает бытийные формы «целого»*

<sup>163</sup> Левинас Э. Указ. соч. С. 81.

<sup>164</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Введение // Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999. С. 282.

и «части». Это отношение *участия* одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не предполагаются изменения. «Знаемое» становится «частью» того, кто «знает», не сдвигаясь при этом со своего места в каком бы то ни было отношении и не претерпевая каких-либо прочих изменений. Это бытийное, а не пространственное, временное, каузальное отношение<sup>165</sup>.

Знание истинно постольку, поскольку оно причастно бытию. Подчеркивая онтологическую обусловленность природы знания, Хайдеггер и Шелер по-разному подходят к этой проблеме. Если Хайдеггер исходит из онтико-онтологического различия, отделяющее бытие и сущее, то Шелер рассматривает проблему знания с точки зрения сущностной структуры личности, которая нашла свое выражение в его концепции «образовательного знания».

Хайдеггер различает осваивающее знание (знание в обычном понимании) и «сущностное знание». То, что обычно называют «знанием», есть ориентация в вещах и обстоятельствах. Силою этого знания человек «осваивает» вещи. Такое осваивающее «знание», говорит Хайдеггер, направляет к обустройству и использованию сущего. Оно захватывает сущее, господствует над ним и постоянно подстраивает сущее под себя. Любая наука, по мнению Хайдеггера, коль скоро она есть затапывание сущего, есть не соответствующее знанию основание, а самокозыряние и господство. Такое знание исходит из отдельных фактов и процессов действительного и касается человека только на уровне повседневных интриг. Наука Нового времени, по словам Хайдеггера, всегда есть не что иное, как техническое нападение на сущее и вмешательство в него ради целей действующей, «созидающей», деловой и служебной «ориентации».

Знание ради достижений и господства, как называет такой тип знания Шелер, служит нашей возможной технической *власти* над природой, обществом и историей. «Это — знание *специальных позитивных наук*, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск — везде, где и насколько это возможно — *законов* пространственно-временной связи окружающих нас явлений, упорядоченных в определенные классы, — законов их случайного здесь-и-теперь-так-бытия. Эти законы мы ищем вовсе не потому, что испытываем какое-то особое удовольствие от законов, а ради нашего *господства* над миром и над нами самими»<sup>166</sup>. Таким образом, целью «знания ради господства, или достижения» является практическое господство над миром и его преобразования для наших человеческих целей и намерений, овладение сущим.

Осваивающее знание принадлежит к сфере познания феноменов, отдельных фрагментов сущего. Это — знание внешних фактов, поверхностное овладение сущим. Внутреннее бытие вещи или явления находится за пределами рассмотрения или досягаемости осваивающего знания. Можно сказать, что это особый метод анализирования мира, способ не-онтологического, эмпириологического анализа существующего. Такое деонтологизированное знание разрабатывает знаки и симво-

<sup>165</sup> Шелер М. *Формы знания и образования*. // Шелер М. Избр. произведения. — М.: Гнозис, 1994. С. 39-40.

<sup>166</sup> Шелер М. *Философское мировоззрение*. // Шелер М. Указ. соч. С. 5.

лы, которые предстают лишь в форме вторичных сущностей. В таком контексте интересно рассмотреть проблему передачи осваивающего знания. Используем традиционную дихотомию глаголов «иметь» и «быть». Для осваивающего знания, знания по принципу обладания, важна информативная составляющая, то, что выражается в оформленном виде, получает свое вещественное воплощение в знаках, символах, звуках, т.е. тексте. «Иметь», «обладать», «захватывать», «накапливать» — глаголы, выражающие способ передачи такого типа знания. Для него характерны общепринятые ранее выражения «сумма знаний», «багаж знаний», главную роль в которых играет количественная сторона изменения, приращения знания. Знание при таком рассмотрении уподобляется вещи, ничем не отличаясь от своего материального носителя.

Отождествление информативной стороны знания со знанием вообще получило свое философское закрепление в позитивистских направлениях, особенно ярко выразилось в концепции «третьего мира» К.Поппера. Позитивизм и прагматизм отражают действительное состояние западноевропейской культуры знания, которое культивирует в основном знание ради достижений и господства, осваивающее знание, знание-информацию. Показательным для такого подхода в данном случае является дефиниция знания, данная в «Современном философском словаре» под общей редакцией В.Е.Кемерова, где знание определяется как «информация об окружающем мире и самом человеке... Знание рассматривается прежде всего как некий информационный результат познавательного процесса, его итог, откладывающийся в человеческой культуре и создающий ориентировочную основу поведения людей... В самом широком смысле знание — зафиксированная информация, которая с различной степенью достоверности и объективности отражает в сознании человека объективные свойства и закономерности изучаемых объектов, предметов и явлений окружающего мира»<sup>167</sup>. Знание здесь сводится к информативной составляющей, определенному набору сведений об окружающем мире и человеке. Рассматривая знание в гносеологической парадигме, такое определение не отражает сущность знания, которое может быть раскрыто только в соотношении с бытием.

Знание-информацию, осваивающее знание можно назвать количественным рассеянием во множественности, которое теряет связь с онтологической структурой, иногда вырождаясь в тщетную и пустую суету, разногласицу отдельных фактов и словесных спекуляций. В науке это проявляется во все убыстряющейся смене необоснованных теорий и гипотез, создаваемых лишь для того, чтобы смениться другими, имеющими такой же короткий срок существования. Знание сводится к чудовищному накоплению ничего не значащих и ничего не доказывающих деталей и фактов.

Между тем Шелер и Хайдеггер говорят и о качественно ином способе бытия-знания — «сущностном знании». Если в знании ради господства ищутся законы пространственно-временных связей случайных мировых реальностей и их так-бытия, то в сущностном знании *игнорируется* онтическое пространственно-временное положение и все то, что случайно существует так или иначе. В познавательном про-

<sup>167</sup> Современный философский словарь, 2-е изд. Лондон-Франкфурт-на-Майне-Париж-Люксембург-Москва-Минск, 1998. С. 299.

цессе такого рода сферой рассмотрения является не столько проявление знания, сколько раскрывается его природа, сущностная характеристика, инвариантная структура. Появляются вопросы: «*Что есть мир, человек, знание, и т.д.*», т.е. что составляет сущность того или иного явления, независимо от случайного временного потока сознания того или иного человека, в котором эти акты появляются *de facto*. Сущностное познание не зависит от всякого опыта, является независимым от количества опыта. Это познание имеет значимость для сущего как оно есть *само по себе* и *в самом себе*, и имеет «трансцендентное» распространение.

В противоположность осваиваемому, деонтологизированному знанию, сущностное знание укоренено в бытии. Мышление есть внимательность к существенному, говорит Хайдеггер, и во внимательности состоит сущностное знание. В сущностном знании речь идет о том, чем является сущее в его основе — в бытии. «Сущностное знание не овладевает тем, что ему надлежит знать, а наоборот, уходит от него своими корнями... Сущностное же знание, внимательность является возвращением к бытию. При этом возвращении мы видим и слышим существенно больше и совершенно иначе, чем в странном образе действий науки Нового времени»<sup>168</sup>.

Так как Шелер исходит из позиции рассмотрения знания с точки зрения человека, то он выделяет два способа функционирования сущностного знания — «образовательное» и «спасительное» знание (в отличие от Хайдеггера, который это различие не проводит). Образовательное и спасительное знание, при объединяющей их онтологической основе, различаются предназначением: если образовательное знание служит становлению и полному развитию *личности*, то спасительное знание служит становлению *мира* и вневременному становлению самой высшей основы так-бытия и наличного бытия мира.

Посредством образовательного знания, говорит Шелер, мы расширяем и развиваем бытие и так-бытие духовной личности в нас до *микрокосма*, пытаясь быть причастными тотальности мира (по крайней мере в его структурных сущностных чертах и сообразно нашей неповторимой индивидуальности). Спасительное знание — *такое* знание, «в котором наше личностное ядро пытается стать причастным самому высшему бытию и *самой* основе всех вещей (соответственно, сама высшая основа делает личностное ядро причастным такому участию). Или, иначе, к знанию, в котором высшая основа вещей в той мере, в какой она «узнает» в нас и через нас себя саму и мир, сама приходит к цели своего вневременного становления (как учили сначала Спиноза, позднее Гегель и Эдуард фон Гартман), к некому *единению* с собой, к снятию заложенного в ней «напряжения» и «изначальной противоположности»<sup>169</sup>. Все виды знания Шелер выстраивает в ценностную иерархию: от знания ради господства через образовательное знание человек должен стремиться к спасительному знанию, ибо, согласно Шелеру, «всякое знание в конечном счете *от* Божества — и *для* Божества».

Процесс сущностного познания в целом не заключается ни в получении впечатлений, ни в накоплении информативной стороны знания.

<sup>168</sup> Хайдеггер М. Богиня «Истина». Парменид, 1, 22—32 // Хайдеггер М. Положение об основании. СПб, 1999. С. 234.

<sup>169</sup> Шелер М. Формы знания и образования // Шелер М. Указ. соч. С. 42.

Это нечто гораздо более сокровенное и поэтому более глубокое. Такое знание позволяет выйти за рамки ограниченности чувственного мира, и тогда оно достигает сферы неизменного, т.е. становится знанием чисто метафизическим, знанием-бытием, знанием в самой глубине своей сущности; оно само становится неизменным, т.к. всякое подлинное знание состоит в отождествлении с объектом этого знания, в данном случае с самим бытием. Сущностное знание представляет собой уже не сумму отдельных фактов, количественных составляющих — это качественно иной способ существования в мире. Поэтому в процессе познания речь не может идти об овладении, либо о накоплении знания. При таком подходе нельзя сказать, что человек обладает, или овладевает знанием, напротив, — знание овладевает человеком, или лучше, знание открывается человеку. Знание является не только и не столько «результатом» познавательного процесса, но, прежде всего, особым «состоянием» познающего субъекта. Именно это отличает сущностное знание от осваивающего, дискурсивного знания, которое, будучи лишь «отраженным знанием», является косвенным и несовершенным.

Нужно заметить, что понимание знания как некоторого приобретаемого человеком и уже неотчуждаемого состояния-свойства исходит из платоновской традиции<sup>170</sup>. Сущностное знание функционирует как некоторое поле смыслов, к которому человеческое сознание время от времени «причащается» путем анамнезиса. И если наука исследует сущее, расчлняя его на отдельные области и проблемные поля, то сущностное знание пытается схватить сущее в его основе, бытийной обусловленности.

Выделение в структуре знания несубстратной (неинформативной) составляющей позволяет говорить об альтернативной методологии исследования феномена знания<sup>171</sup>. Знание соотносимо не столько с глаголом «иметь», т.е. обладать, сколько с глаголом «быть». Нельзя передать сущностное знание, можно лишь приобщиться к нему, открыть для себя. Своеобразие такого знания и состоит в том, что в нем уничтожается противоположность между предметом и *знанием о нем*: *знать* что-либо в этом смысле и значит не что иное, как *быть* тем, что знаешь или жить его собственной жизнью.

Сущностное знание можно соотнести с понятием «пайдейя» в хайдеггеровской интерпретации. Пайдейя — это изменение всего человека в его существе, переход в качественно иное состояние. «Существо пайдейи, — замечает Хайдеггер, — не в том, чтобы загрузить неподготовленную душу голыми знаниями, словно первый попавшийся пустой сосуд. Подлинное образование, наоборот, захватывает и изменяет саму душу и в целом, перемещая сперва человека в место его существа и приучая к нему»<sup>172</sup>. Пайдейя обращает человека в область, где сущее является само по себе. Сущностное знание не заполняет человека информацией, а меняет сущность человека, и в этом смысле оно является знанием-трансформацией, онтологичным знанием. Пайдейя и алетейя, «образование» и «истина» сливаются здесь в сущностное единство.

<sup>170</sup> («Ведь что такое «знать»? Приобрести знание и уже не терять его»). Платон. Федон. // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 29.

<sup>171</sup> См.: Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996.

<sup>172</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 350.



Познание — это и есть раскрытие подлинного в его сути, познавать — значит быть причастным бытию. В процессе познания происходит самораскрывание бытия. Поэтому если в осваивающем знании важен процесс получения результата, побуждающее стремление ко всему новому, «захвату» сущего, то в сущностном знании мышление (постольку, поскольку оно продумывает бытие) возвращается обратно к основанию, т.е. мыслит сущность основания как истину бытия. Знание, таким образом, не является исходящим от нас мнением, а есть обретение того, что исходит от бытия. Это процесс приобщения, или лучше, «приращение» к основанию сущего, возвращение к истокам. Знание есть при-сутствие бытия, выявление и проявление в несокрытом.

Подведем некоторые итоги.

Во-первых, в работах М.Шелера и М.Хайдеггера истинная природа знания рассматривается как его онтологическая обусловленность. Хайдеггер, вслед за Шелером, считает, что наряду с позитивистским пониманием знания существует более глубокий, сущностный аспект в раскрытии природы знания. Если осваивающее знание, знание ради господства и достижений направлено на овладение сущим, с целью господства над миром, то сущностное знание исходит из основы самого сущего — бытия. Знание необходимо определять в онтологических понятиях, оно по своей природе укоренено в самой основе сущего — в бытии.

Во-вторых, критике подвергается западноевропейская философия Нового времени, которая закрепила за понятием знания гносеологический аспект его рассмотрения, идеалом которого стало позитивное знание частных наук — знание-информация. Новейшая история Запада, включая Америку, все более впадая в односторонность, систематически культивирует почти одно только знание ради достижений, направленное на возможное практическое изменение мира в форме практикующих разделение труда специальных позитивных наук. Мнимо умозрительная «теоретическая» наука прагматизма неправомерно занимает место возможного образовательного и спасительного знания в человеческом духе.

Рассуждая о путях развития философии, Шелер и Хайдеггер приходят к удивительно сходным выводам. Шелер, например, считает, что чистое образовательное и спасительное знание «могут быть вновь извлечены из мусора цивилизации, ориентированной на труд и достижения»<sup>173</sup>.

Хайдеггер также приходит к необходимости выйти из гносеологического тупика современной философии, помещающей знание внутри познающего, не умеющей выйти из замкнутого пространства ментального театра. Эта привычная установка делает познание внутренним качеством субъекта, основой его изначального отношения к миру, не затрагивая его бытийственную сущность. И одним из способов преодоления этой гносеологической установки является осознание своей причастности бытию, направленность познавательного процесса от познания сущего к познанию бытия.

Таким образом, противопоставляя сущностное и осваивающее знание, Шелер и Хайдеггер исходят из их соотношения с категорией бытия.

<sup>173</sup> Шелер М. *Формы знания и образования* // Шелер М. Указ. соч. С. 43.

Подчеркивая, что знание есть бытийственность, оба мыслителя пытаются возратить категории знания его исходное онтологическое основание.

*А.А.Шерер*

## **ПРЕОДОЛЕНИЕ ТОТАЛЬНОГО НАСТОЯЩЕГО: «ОНТОЛОГИЯ ПРЯМОХОЖДЕНИЯ» М.ХАЙДЕГГЕРА**

Ситуация постсовременности, провозглашенная, или, если следовать правилам, самопровозгласившаяся, возвещает о своей инаугурации речитативом текстов, возвещающих смерть автора. «Король умер, да здравствует король!» На смену портретным галереям в истории философии приходят мозаичные своды мавзолеев Текста.

Аксиологическую нагрузку принимает на себя значимость текста, а не персонального философского учения. Не культура становится хранилищем текстов, а текст становится носителем культурных матриц и смысловых полей. Состояние «цивилизованного» человечества конца XX века нередко характеризуется как кризис культуры и морали. Самое главное, что это кризис философского осмысления данного положения вещей; постмодернизм не предлагает выход из данной ситуации, а принимает ее как неизбежную, стремясь в глобальном полифоническом тексте найти себе местечко, в которое можно будет ускользнуть от чудовищ языка, говорения, институтов власти. (Примером может служить бартовская стратегия избегания тотализации структурного влияния — стремление лишить себя пола, языка, чтобы не попасть под власть структурирующих механизмов, действующих в обществе).

Хайдеггер в такой ситуации становится особо весомой философской фигурой.

Я считаю, что при изучении Хайдеггера незаслуженно игнорируется его призыв движения в будущее. Главное у Хайдеггера, на мой взгляд, не критика европейской метафизики, а анализ онтологической сущности человека как стремления к подлинности. Само полагание этой подлинности в лице Истины, Истины человеческого бытия в мире, Истины приятия, понимания и освоения этого мира как своего, Истины самоидентификации, совпадения с самим собой, — это бытие невозможно без непрерывного движения вперед, без отказа от сиюминутности своего существования, без постоянного прорыва, прошагивания в Ничто, как проверки истинности своих границ, своих береговых очертаний, своей формы. Именно эта направленность в будущее, прорыв в неизвестность, в неоформленное протопреимия и протопространство, вхождение в зону несуществования, в Ничто зачастую оставляется без внимания. Крик Хайдеггера о том, что Истина возможна только в становлении, остается неслышанным. Зов бытия в напрасном и немом отчаянии вызывает со страниц Книги Книг: «имеющий уши да услышит!» и остается гласом вопиющего в пустыне.

Нельзя сказать, чтобы слова эти не были прочитаны, или же что поиск Истины человеческого бытия никого не интересовал хотя бы из чисто научных или карьеристских соображений, беда в том, что увидев столь многообещающий ракурс, раскрывающий бытийные основы «здесь-и-сейчас», прельстились широтой открывающихся возможнос-

© А.А.Шерер, 2001

тей для тренировки феноменологического рассмотрения наличного бытия, что начали сдвигать горы в анализе сиюминутности, в выявлении влияний и последствий метафизического взгляда на жизнь, и при этом не слишком задаваясь вопросом — «а ради чего?». Да что там вопрос! Исследование повседневности развернулось так широко и зашло так далеко, что разговор о чем-либо, не существующем в границах наличного «сейчас», получил оттенок ненаучного, мечтательского, «метафизического». Однако Хайдеггер, на мой взгляд, поднимая проблему преодоления метафизики, имел в виду совершенно иную цель.

Философия пост-модернизма, рассматривая все существующее как некий глобальный Текст, стремится избавиться от метафизики (выступающей в данном случае как герменевтическая ошибка, неправильная техника чтения) путем аннулирования «вредоносных» терминов, таких как «бытие», к примеру. Однако такая текстуальная абсолютизация, провоцируя безудержные поиски раковых опухолей и лакун, есть, по сути, манифестация метафизики нового порядка — метафизики Текста.

Хайдеггер же не рассматривает феномены языка, мышления, текста только в контексте метафизического ландшафта, анализ их культурного проживания не является для него только реконструкцией текста. Он побуждает задуматься над значением для человеческой жизни таких понятий, как мышление, язык, история, бытие. Эта задуманность, по Хайдеггеру, есть первый шаг на пути к их подлинному смыслу, к истине человеческого существования. Проблема будущего имеет самое актуальное значение для преодоления кризиса современности, который выразился в тотализации настоящего, в потере перспектив для человечества как человеческого по своей сути.

Призывая осознать необходимость будущего в качестве будущего, а не вынесенного вперед во временной прямой настоящего, Хайдеггер предупреждает об опасностях «вечного настоящего», первая из которых — это потеря человечеством своей историчности. При утрате историчности — историческое и философское наследие не вступает в права наследства, не исследуется. Следы предшественников утрачиваются. Происходит дележ владений, мертвой земли, которая уже не способна стать пашней; пишутся диссертации, делаются имена и карьеры, а смысл, живое дыхание древней мысли утрачивается; более того, сам вопрос о существовании смысла снимается; утверждается философия бессмысленного.

Цель ее — отказ от смыслополагания, жизнь лишается высшего смысла, а значит, и ценности. Если нет ничего ценного, а есть только сиюминутное существование, нет будущего, нет и ответственности перед будущим. Симптом — наркомания, жизнь от дозы до дозы. Философия и искусство исчерпали себя — началась всеобщая игра в бисер, — творческие потенции заглушаются лавиной уже имеющегося в наличии, соблазном бесконечных ремэйков и комбинаций (ах, посмотрите, как неожиданно я скомбинировал авторов, как выгодно под этим ракурсом смотрится проблема, какой смелый полет ассоциаций, оригинальный видеоряд образов!). Искусство утилизируется, ставится на потребу комфортности (см. выставки, репродукции, видеомэгнитофоны, памятники архитектуры для украшения усадеб). Мораль вытесняется.

На все это работает вторая особенность вечного настоящего — на­растание информации. Слишком много культурных образцов и матриц в одновременном распоряжении, а поскольку смысл и без того под вопросом, такое многоголосие морали узаконивает самые девиантные формы сосуществования. В ситуации морального эклектизма любое амплуа найдет тех, кто его примет, а одобрение и принятие семья становится необязательным, т.к. связь поколений превратилась в фикцию, в обузу; старшее поколение перестало быть донором смыложизненных установок, т. к. произошла потеря историчности.

Наука продолжает развиваться, хотя сам принцип развития более чем сомнителен, т.к. предметная установка для той науки, которую мы имеем, является самой продуктивной; но итог ее развития лишает смысла существование человека — пользователя ее продуктов; научное перепроизводство превращает человечество в бессмысленную массу — сырье для Ноосферы, царства искусственного интеллекта. В ситуации перепроизводства и перепотребления всего на свете человек не легитимизирует свою телесность, а видоизменяет ее. Легитимизируется в данном случае не тело, а принцип получения удовольствия от тела, само же тело ради этого задвигается на задворки, видоизменяется и превращается с помощью достижений науки и пищевой промышленности в инструмент для получения и продления удовольствия.

В экзистенциальном плане происходит потеря «Я», нарушение самоидентификации вследствие легкости выбора любой роли. Личность без душевной работы разрушается, мельчает; «Я» застопоривается, не происходит. Вообще ничего не происходит, месьиво настоящего плодит и множит комбинации своих элементов и неуклонно движется к глобальному кризису человеческого перепроизводства. Слепцы оглохли на оба уха и теперь не только не видят пути, но и не слышат, как гулко скатываются в пропасть камни из-под их ног.

Мне бы хотелось предложить «посмотреть на Хайдеггера сквозь мою подозрительную трубу», и не из-за того, что полагаю свою оптику в чем-либо лучше прочих [«лучше»-«хуже» — вообще стоят, на мой взгляд, за пределами фундаментальной онтологии], а в силу того, что такой угол зрения дает небезынтересное развертывание проблемы. Я считаю, что внутренняя интонация текстов Хайдеггера зазвучит яснее, если прочесть отношения бытия и времени через отношения бытия и ничто. Если попытаться рассмотреть прохождение бытия «в» и «через» ничто. То, каким образом «находится» то, что «есть». Как оно обнаруживает себя в качестве бытия, отличая себя от ничто. Куда «уходит» это «есть» и каким образом оно вступает в грядущее.

Фундаментальная онтология Хайдеггера для меня — это вопрос о шествии бытия, бытия, которое философски может быть узнано только как человеческое бытие, — это вопрос о шествующем сквозь время человеке. Первое, что отмечается с такого угла зрения, это близость понимания существа временных модусов у Хайдеггера и определенных степеней «реализации» бытия в обыденном понимании. «Еще не есть», «это есть» и «уже не есть», — ведь это традиционное понимание временной прямой, скажут мне. Не совсем, традиционная стрела времени, как было совершенно верно замечен в феноменологии, имеет только одно измерение — «теперь», ставшее уже привычным в упот-

реблении «здесь-и-сейчас». Ретенция и протенция это проекции точки «здесь-и-теперь», онтологическая сущность которой не изменяется, прошлого же и будущего как таковых не существует. Второй важный аспект, выделяемый в этом ракурсе, это видение того, к чему, собственно, и относятся все эти «есть».

Здесь и возникает основная фигура моих медитаций — фигура шагающего человека. Все построения фундаментальной онтологии высвечиваются наиболее ярко, если представить себе отношения бытия и ничто на модели движения человеческого тела\*.

Если внимательно всмотреться в процесс этого движения, попросту говоря, ходьбы (как самого распространенного способа перемещения людей в пространстве), то наибольший интерес представит собой фаза «вышагивания». Это тот момент, во время которого одна нога уже вынесена вперед, но еще не опустилась на землю, вторая нога уже отрывается от земли, и центр тяжести уже переместился вперед, а не сосредоточен на опорной ноге... Где в этот момент находится человек? А, собственно говоря, нигде. Он еще не ступил на землю, но уже и не стоит, не держится на ней. Прямохождение, человеческий способ продвижения вперед, есть, по существу, постоянное вышагивание, пробрасывание себя в никуда, в ничто. Это постоянное выход за собственный предел, за границу того, где еще есть Я, туда, где уже ничего нет. Поэтому я не согласна с тем, что «забегание вперед» есть проект вынесения бытия за пределы «физического» нахождения тела, Vorweg-sein есть проект самого тела (иначе бытие становится бытием сознания, и стоило ли огород городить?). Вступление в будущее, выход за собственные границы имеет онтологический смысл, т.к. вынесение в ничто не лишает границ, а позволяет бытию обрести их; острота выхода в никуда очерчивает ту сферу, в которой бытие «есть», ничто выделяет бытию его место.

При такой постановке вопроса будущее обретает свое истинное значение экзистенциального выхода вперед, вынесения бытия на предел своей возможности и освобождается от того, чтобы представлять из себя «настоящее, которое будет» (т.е. то настоящее, которое уже есть, имеется в качестве настоящего, только где-то впереди на временной прямой). Необходимость такого вхождения в зону возможного закреплена в человеке морфологически, физически человек приспособлен только к движению вперед, стоять на одном месте телу нечеловечески трудно, проще упасть, пятиться назад ненамного проще.

Идущий человек размечает своим движением землю, превращая ее в почву, вмещающую его следы, земля же эта дарует человеку Край Небес, вычерчивая линию горизонта. Но почва почве рознь — есть плодородная пашня, а есть зыбучие пески. Как же «расползается» земля под ногами идущего человека? Каким образом человек движется во времени, раскрывая в себе бытие и обретая землю, очаг, дом своего бытия?

Попытаемся выстроить упорядоченную картину ответов на эти вопросы.

\* (Я употребляю здесь слово «тело» не в образе некоего Франкенштейна, неодушевленного движущегося body, а в смысле телесного существа человека, чтобы не возникал соблазн вместо «человека» читать «человеческое сознание»). Т.к. уже имеет место искушение прочтения Dasein как «бытия-сознания».)

Человек, как пограничное существо, осуществляющее выход к ничто, позволяет ничто «выявить», «осветить» в себе бытие. Возникает связь «зияния» бытия и истины. Для Хайдеггера вопрос об истине становится вопросом об истине человеческого бытия, о его подлинности. Человек в силу своей конечности поставлен на границу с ничто. Осознавая свою смертность, он впускает в себя мысль о ничто, придающую значение его бытию. Истина заключена в явлении бытия, в постоянном вершении своего пути. Истина — это не фиксация положения вещей, она свершается в движении вперед, в будущее, в ничто.

Поэтому человек определяется как зияние, просвет бытия, просвечивающий бытие. Человек как просвет бытия может быть уподоблен некой двери в небытие, или же оконной раме: «Оконная рама ограничивает открытость просвета, чтобы, придавая границу, собрать открытое, дабы вышло на волю являющееся, светящееся. Окно впускает близящееся свечение и благодаря этому выглядывает вовнутрь идущего в свою наглядность»<sup>174</sup>.

Человек получает такую значимость, будучи неотъемлемым и необходимым составляющим мира, заключенного в «четверице». То, что человек есть одна из струн, удерживающих собой единство и гармонию космоса, объясняет «возможность доступа», открытость человека Истине.

Мир раскрывается и удерживается человеком в его мышлении, в творениях его рук, в искусстве, в слове. «Язык — обиталище, дом бытия», — это высказывание перестает быть поговоркой, если удерживаешь в себе мысль о том, что это конкретный человеческий язык, запечатлевший в себе объединяющее расхождение Неба и Земли, божественного и конечного, образующее мир. Человек — носитель языка, по-хайдеггеровски — пастух, сторож языка. Однако сторож может задремать на своем посту и проспать, забыть бытие. Почему становится возможным забвение бытия? Дело в том, что наш сторож сторожит в настоящем времени, а настоящее, будучи благословенным даром, есть и великое искушение, а как показывает история, самое первое искушение человечества было чревато потерей дома.

Прошлое, настоящее и будущее — раскрываются через движение человека. Человек — просвет бытия, как носитель Ничто. Он разрывает неоформленную текучесть мирового потока жизни; в разрыве перед лицом Ничто бытие обнаруживает (выводит наружу, на свет) свои границы. Бытие человека дает сущему возможность существования. В точке соприкосновения с землей движущееся тело на мгновение, краткость которого неизмеримо мала, останавливается. Мимолетность этой точки опоры не делает ее малозначимой, малозаметной — т.к. только она и есть след, остающийся в Истории, точка творения, в которой весь неоформленный потенциал будущего может быть воплощен в конкретное — в произведение искусства, в поступок, в действие, в тело, которое, вырвавшись из своей текучести вдруг замирает, образуя в освещенности бытия четкий контур, поддающийся указанию: «вот оно здесь», «это тело есть».

Бьет час всякой вещи получить свое место и имя. Демокритово падение атомов образует устойчивые совокупности, видимые челове

<sup>174</sup> Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1995. С. 263.

скому глазу и разуму; точнее, это человек, обретя точку отсчета, выделяет в бесконечном потоке жизни, в майя, некие целостности, вещи, доступные указанию и именованию. Совокупность химических элементов становится цветом в глазах человека.

Человек, пропуская поток майя через себя, через свое человеческое небытие, присутствующее в нем как конечность, наделяет бытие мерой человеческого, бытие становится миром, светом (*monde* — фр., «этот свет», «белый свет» — у нас).

Открытие мира дарует человеку его пребывание на земле в собирающем пространстве «четверицы». «Четверица» — это мир, а не образ или картина мира, сводимые к центральному положению субъекта. В творящем мир взаимоположении составляющих четверицы владением человека оказывается земля. Владение здесь есть дар, а не «собственность»; не земля принадлежит человеку, а человек принадлежит земле. В этом дарении человеку даруется он сам, т.к. в возделывании земли человек обретает культуру, он в буквальном смысле культивирует собственное бытие. В возделывании земли человеку открывает человеческие (а не субъективные) единицы измерения мира — путь, слово.

Хайдеггер поясняет: «Снегопад приводит человека в ночи к помerkшим небесам. Звуки вечного колокола приводят его как смертного к божественному. Дом и стол связывают смертных с землей. Названные вещи собирают, следовательно, призывают к себе небо и землю, смертных и божественное. Четыре суть изначально единое по отношению друг к другу. Вещи остаются покоиться при себе в квадрате четырех. Это собирающее оставление-в-покое есть вещь вещи. Мы называем это пребывающее в вещах вещи единой четверицей неба и земли, смертного и божественного, миром»<sup>175</sup>.

«Здесь-и-сейчас» становится точкой раскрытия мира не только в силу того, что сущее в ней вводится в бытие и получает свою оформленность. Положение человека в «здесь-и-теперь» уникально тем, что оно находится на позиции точки отсчета. «Точка отсчета» — два этих слова истерлись в своем употреблении еще со времен школьного постижения азов физической науки, однако они несут в себе глобальную значимость для бытия человека в мире. Время и пространство разворачиваются в качестве таковых только исходя из существующей точки отсчета. Мир как целостная система ориентаций (пространственных, временных, этических, эстетических) зиждется на точке отсчета. «Здесь-и-сейчас» — это не констатация и не только способ, это залог человеческого бытия в мире.

Коварство момента заключено в том, что точка отсчета раскрывает мир человеческому сознанию. Самое соблазнительное для сознания есть возможность, находясь на точке раскрытия мира, открывающегося во времени и пространстве, стать на позицию теоретического освоения-захвата, набросить на этот мир систему координат. Человек, находящийся, как сказал бы Гуссерль, в естественной установке, в данном случае оказывается честнее, он также строит систему ориентиров, но основывает ее на том, что «есть» рядом с ним, что сподручно ему.

Где же коварство, о котором говорилось выше? Почему теоретическая разметка мира в виде системы координат получила оттенок нечес-

<sup>175</sup> *Современная буржуазная антропология*. М., 1988. С. 39.

тности? Опасность координатных систем скрыта в том, что устанавливая координаты «верх-низ», «правое-левое», «положительное-отрицательное», «лучше-хуже», «эстетическое-неэстетическое», они дают почку гипотетическим допущениям в конструкции «было бы...»

Фактура гипотетического мира начинает накладываться на восприятие мира настоящего и порождает сферу иллюзорного, уводя человека от истины сбывающегося бытия.

На том, что в момент столкновения шествующего бытия со вмещающей его следы исторической поверхностью «объективного времени» *всякая вещь приобретает свои настоящие* (четко индивидуальные) границы, а время и пространство допускают по отношению к себе определенную точку отсчета, легко попасться.

Слишком велик соблазн принять эту четкость за самую сущность бытийствования, тогда как это есть лишь краткий момент существования. Но ведь так просто эту дарованную нам возможность непосредственного указания «вот это», «здесь», «сейчас», «есть» принять за единственно возможное и необходимое.

Любые системы координат и исчисления легко применимы и эффективны в этой ситуации, когда вещь становится подвластной ограничивающему ее описанию, когда вещь есть предмет. Тем более, что то, что остается позади, в прошлом, застывшее в следах, уже лишнее движения бытия ставшее, позволяет относиться к себе как угодно. (статуи и полотна разных эпох за сходную плату обнажают себя перед глазами любопытствующих зрителей в музеях, древние храмы распиливаются на куски и украшают поместья и особняки). В них нет дыхания бытия, это останки, а «мертвые не кусаются», равно как и «стыда не имеют...».

Исходя из вышеизложенного, может сложиться впечатление, что настоящее — это настоящее и неизбежное зло, трагическое искривление истины человеческого бытия.

Это не так. Просто Хайдеггер писал о засильи настоящего, неподлинного настоящего в эпоху «полночи мировой ночи», а я пишу о Хайдеггере когда и вовсе «ночь за полночь», а до рассвета еще дальше, чем тогда от заката, поэтому желание преодоления этой неподлинности, искривленности обнаруживает себя раньше, чем описание «настоящей», как говорят дети, подлинной онтологической роли настоящего.

У настоящего великий дар — возможность творения. Человек оказывается способен к творчеству благодаря раскрытию мира в «здесь-и-сейчас». Человек существует. Мир человеческого бытия действителен, он не *был* и не *будет*, он *есть*.

Настоящее однородно бытию. Но при забвении будущего настоящее заикливается, застревает, становится вечным, человек живет единым днем и забывает о своей конечности, которая положена в будущем. Сознание конечности своего существования становится дискомфортным, т.к. подрывает псевдо-миф о вечности настоящего; небытие изгоняется из круга привычных вещей и взаимоотношений. Все, что может указать на предел настоящего, прячется за нагроможденностью вещей (которые вскоре становятся предметами, а затем образами предметов, множась симулякрами). Свет небытия меркнет, настоящее теряет свою сущность.



Человек забывает о своем предназначении, лишается места в гармоническом мире «четверицы». Забывая о своей конечности, человек рушит своды взаимоотношения смертных и божественного, провозглашая себя единственным владыкой мира. Но сама суть человека гибнет под обломками «четверицы», человек обращается в субъекта. Мир превращается в мир-постав, бесконечное производство предметности. Множащаяся предметность наваливается на человека, заслоняя собой горизонт духовного развития.

Вся беда в том, что все великолепные теоретические конструкты, которые строятся из «здесь-и-сейчас», из настоящего, тотализируют это настоящее, привешивая к нему построения «прошлого» и «будущего». История становится голой самодвижущейся из данного настоящего схемой, исторический процесс лишается равным образом историчности, и процессуальности, из события устраняется бытие. Из тотального настоящего плохо заметно, что точка «здесь-и-сейчас» является не столько точкой столкновения, сколько уже точкой отталкивания, толчка. Того отрыва, который дает силу движения «движущемуся вперед», туда, где уже разверзлась пропасть и готово новое столкновение, которое, отдав всю мощь напора грядущему событию, переведет становящееся в ставшее и заострится в точке следующего толчка, в мгновенном озарении грядущего настоящего.

Кроме того, получив возможность взгляда на мир с высоты точки отсчета, человек невольно оказывается искушаем встать на позицию субъекта, абсолютного зрителя открывающейся перед ним панорамы в виде расстилающейся перспективы времен Возрождения. Торжество координатных систем, триумф осознания человеком себя самого в качестве субъекта, наблюдающего открывающиеся перед ним перспективы нашел своего гениального выразителя, воплотившего в своем творчестве все возможности этого взгляда на мир. — Буквы, выводящие его имя уже ничего не скажут, так как в сознании его фигура возникла до того, как глаза прочтут в конце этой строки — Рене Декарт.

С Нового времени и по сегодняшний день властвует в умах позиция абсолютного субъекта, выстроенная Декартом, с таким трудом преодолеваемая единицами мыслителей и художников. Сомнения во всевластии новоевропейского взгляда на мир во многом проистекают из самого этого всевластия. Освоение Земли под знаменем европейского субъективизма открыло множество культур, в которых отсутствует понятие субъекта. Установленная же субъективизмом непреходящесть настоящего не позволяет очищать накопленный арсенал информации от фактов, подрывающих тотальность европейской культуры, сбрасывая их в целительное жерло Ничто.

Субъективизм не выносит ничто, т.к. в его свете становится заметным несовпадение субъекта и человека. Это несовпадение фиксирует себя в едва уловимом различении нравственности и морали, чувства красоты и критериев эстетического вкуса, ..., феномена и объекта феноменологии. Художники, ближе всех в наше время находящиеся к Краю свершения бытия, первыми почувствовали это несовпадение. А проявилось оно во время движения в неизведанное, в поиске новых изобразительных средств и целей. Тогда-то и оказалось, что перспектива, открывающаяся с балкона ренессансной культуры, вовсе не есть един-

ственная и истинная способность человеческого зрения. Не то чтобы король оказался уж совсем голый, но нашел свое выражение тот простой в своей очевидности факт, что у Декарта нет глаз на затылке.

М. Мерло-Понти в книге «Око и дух» изумительным образом описал ситуацию преодоления новоевропейского взгляда в живописи: «Пространство перестает быть тем пространством, о котором говорится в «Диоптрике»: сетью отношений между предметами, каким его увидел бы посторонний свидетель поля моего зрения или геометр, который его реконструирует и мысленно обозревает. Это уже пространство, отсчет которого ведется от меня как нулевой точки или уровня пространственности. Я не осматриваю его извне, с точки зрения внешнего охвата; оно видится мне изнутри и целиком меня в себя включает. Мир в конечном счете находится вокруг нас, а не перед нами. Свет вновь оказывается действием на расстоянии и уже не сводится к действию посредством контакта, другими словами, уже не понимается так, как мог бы быть понят теми, для кого он невидим»<sup>176</sup>.

Системы координат, с блеском разворачивающиеся из «здесь-и-сейчас» настоящего как точки отсчета, создают уютное пространство ориентации, с гравюрной четкостью обрисовывая «мир» человека Нового времени. Человек, находящийся во владениях системы координат, чувствует себя «как дома» в любой точке земного шара. Он точно знает, куда и зачем он идет. Имея в руках компас, такой человек уверен, что двигаясь на север, он не попадет на юго-восток, да ему и не придет в голову удивляться в абсурдности подобного предположения, ибо в его мире нет места абсурду. Великое чудо картографии выравнивает перед неистовым путешественником-новоевропейцем любые рельефные особенности ландшафта; «энские» треугольники и прочие географические лакуны не имеют своего места на картах бодрого Национального Географического Общества. Со временем вообще отпадает необходимость в физическом перемещении куда-либо за пределы квартала, а то и вовсе комнаты с TV-set. Ведь всюду, куда бы мы ни попробовали поехать, нас встретит одно и то же пространство, для вящей комфортности укомплектованное стандартными американскими корпорационными отелями со стандартным шведским столом и кондишн. В самом деле, к чему ехать, скажем, в Египет, где стоит совершенно неуместная жара, если широкий и сверхплоский экран Samsung Bio Electronics донесет до наших глаз изображения гробниц и фараонов гораздо явственнее, нежели наши собственные глаза разглядели бы из-за обливающихся потом спин собратьев-экскурсантов?

Онтологически будущее носит статус несуществующего, единственной подлинной области возможного, которая дает настоящему его данность; эта данность в настоящем не ставится под вопрос, что и порождает метафизику присутствия. Постоянный выход на предел собственного существа, за границы себя самого, постоянная постановка себя под вопрос,- удовольствие не для слабонервных. Но только движение вперед есть надежная проверка на истинность собственного существования. При недвижимом лежании на боку границы личного «Я» теряют свою четкость, а по прошествии недолгого времени теряет смысл и вопрос о самом «Я». Личность мельчает, превращается сперва в пас-

<sup>176</sup> Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 38.

сивного лежебоку, а затем и вовсе в бездушное Man, нечто, что колыхается только побуждаемое внешними силами, и продвигается к какой-либо цели только несомое вперед толпой таких же обезличенных Man. «История бытия никогда не в прошлом, она всегда впереди. Она несет на себе и определяет собой всякую condition et situation humanies, всякую человеческую участь и ситуацию»<sup>177</sup>.

Что же явит собой прошлое, если рассматривать движение бытия с точки зрения прямохождения? Пустое место, где уже нет движущегося тела? Не совсем. Прошлое — это след. След, остающийся на поверхности земли в тот момент, когда стопа шествующего уже готова оторваться от ее поверхности. Бытие, таким образом, проходит свою историю словно шаг за шагом проходит свой путь по земле человек. Вынесенное в будущее, в ничто, бытие определяет себя как возможность полагания первичного «есть», в своем становлении бытие обретает место и дает место пребывания всякому существу, став же ставшим, движение бытия покидает застывшую оболочку, подобно тому, как стопа покидает обволакивающий ее отпечаток в земле, превращающийся в след, след истории бытия, форму, хранящую отпечаток некогда наполнявшего ее содержания.

Прошлое — это хранитель традиции. След, остающийся на земле, — это не просто памятник тому, что было; след в некотором роде направляет движение вперед, не дает ему сбиться с пути, закружить на месте. Путеводная нить Ариадны не висала впереди Тезея, а обозначала пройденные им коридоры. Хайдеггер с трепетным уважением относился к традиции, находя в ней не просто сцену для разыгрывания воспоминаний, а руководство шествующему в полночной эпохе. Но при застревании настоящего наследство прошлого теряет свою цену, человечество не вступает в права наследства. Прошлое превращается в кладбище, в свалку, на которой музейные работники находят свои экспонаты.

А.С.Гагарин

## ОДИНОЧЕСТВО И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Внимательное исследование отношения античной философии (и ментальности в целом) к проблеме одиночества дает все основания сделать вывод о преимущественно негативной характеристике одиночества как «последнего слова философии» (Шестов). Однако, следует заметить, что, во-первых, *преимущественно*, и, во-вторых, что, все-таки, именно в античности отыскиваются «генеалогические корни» *Homo Solus*, Человека Одинокого. Эллинское сознание — по известному определению Гегеля — «счастливое сознание», принципиально исходило из ценностного приоритета космического универсума, содержащего в качестве конститутивных элементов мира (атрибутов) — безличностные стихии. В гомеровской Греции (начало 3 тыс. до н.э.) — Элладе, после дорийского завоевания, в синкретическом мифологическом мировоззрении в центре эпоса оказываются люди, приносящие жертвы богам, зависящие от произвола богов и нередко вступающие с ними в борьбу, а также герои, смертные полубоги — полулюди. Боги в

<sup>177</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 393.

эпосе являются периферийными фигурами, боги не являются творцами мироздания, они лишь — сверхъестественные двойники естественных процессов и явлений. Скрытыми вершителями событий являются деантропоморфизированная Судьба, предстающая в образах, выраженных словами «*мойра*», «*морос*», «*ананке*», «*айса*», от которых зависят не только люди, герои, но и сами боги. Ни героев у Гомера, руководствующихся добродетелью — мужеством (хитростью — Одиссей), ни людей у Гесиода — случайных и побочных продуктов теогонии, нельзя назвать *одинокими* героями, хотя гомеровские герои действуют подчас как бы «в одиночку», под влиянием импульса, а гесиодовские боги — отцеборцы, совершающие восхождение от Хаоса к Зевсу, действуют самостоятельно, без оглядки... Но все-таки, это — боги, а не люди, а богам одиночество не ведомо...

Равно как и первому «золотому» поколению людей, созданному вечными богами, про которое сказано у Гесиода «жили те люди как боги» [«Труды и дни», 112]. Следы *Номо Солус* можно отыскать, пожалуй, только в пятом, «железном», современном поколении людей, обреченных богами на «заботы тяжкие», ведь нет им передышки «ни ночью, ни днем от трудов, и от горя, и от несчастий». Именно у Гесиода наблюдается непосредственно-рефлексивное «очерчивание» собственно человеческого бытийного пространства, «ощупывание» границ нравственного сознания. Для Гесиода *Номо Солус* — это или гордец, или изгой, или сирота, и достоин порицания или жалости. Вместе с тем необходимо отметить особенность бытия героев Гомера и Гесиода — т.е. аристократического культурного человека, ведущего родословную от богов, воспитанного в процессе «пайдейи» — приобретения культуры, предполагающего владение искусством — ремеслом, отстаивание в состязании («агона») — военном, гражданском, интеллектуальном, эстетическом — собственную честь, и добивающегося славы. Интеллектуализм, эстетизм, сплав свободы и фатализма в сознании и деяниях античного аристократа, ставшие позднее чертами европейского *Номо Solus*, произрастали из онтологического единения эллина с чувственно-материальным природно-социальным космосом, из *космо-полислогосности* античного человека периода классики. А поскольку, по наблюдению А.Ф.Лосева, «никакой личности античный космос не знает»<sup>178</sup>, онтологическая обжитость космоса/полиса античным человеком исключала возможность дистанцирования от космоса/полиса и соответствующего рефлексирования, ведь человек еще не соотносится с мировоззренческо-топологическим рядом «центр — оппозиция». Аристократия периода античной классики представляет собой некий прототип, который должен быть разрушен, чтобы впоследствии из осколков-смайлт сложился мозаичный портрет европейского *Номо Solus*.

Более прописанного *Номо Solus* в древнегреческой культуре мы увидим в хрестоматийном образе человека, выброшенного в *пограничную ситуацию* — царя Эдипа, который совершает путешествие в глубь подсознания для того, чтобы разыскать истоки своего несчастья и несчастья рода. Эдип способен на это, ведь именно Эдип сумел найти ответ на вопрос сфинкса.. Однако, мудрость не помогла Эдипу предугадать собственную судьбу, поскольку Эдип олицетворяет платоновское

<sup>178</sup> Лосев А. Ф. История антич. философии в конспект.изложении. М., 1989. С. 29.

понимание языческого/ античного духа — *непосредственного*, еще не достигшего глубин «абсолютной» духовности, и Эдип символизирует собой рефлексивный *циркулярный* характер мышления. Уникальность фигуры Эдипа и популярность этого образа объясняется тем, что он соединяет в себе — внешне и общепринято — противоположные ипостаси, в хронологической последовательности : подкидыш, странник, мудрец, преступник-царь (убийца, инцестуоз), *фармак* (ритуальная жертва), *ποσχητορ* (посредник между сакральным и светским), изгой, мученик, *одинокий* скиталец, обреченный на бесславную смерть.

Вызревание, оформление Homo Solus, Человека Одинокого в античной ментальности и соответствующая философская рефлексия были возможны только в результате разрушения древнегреческого полиса (и позднее Римской империи). Субъект, углубляющийся сам в себя и вступающий в напряженные, и подчас антагонистические отношения с действительностью, появился в толще эллинистических военных монархий. Прежняя гуманитарная практика античной «*пαιδεία*», культуры воспитания полисных человеческих добродетелей (умеренности, справедливости) уходит с авансцены, уступая место еще неразвитой технологии нащупывания внутренних опор для экзистенциального бытования субъекта, пунктирного очерчивания внешних границ субъективного, феноменологического пространства. Эта новая практика «лепки» феноменологической топики субъекта была продуктивна при условии дистанцирования субъекта от непосредственной полисной деятельности, причем дистанцирования обоюдного — полис отторгал философов, а философия огораживала, защищала субъекта (прежде всего — мудрствующего субъекта) от социального воздействия с помощью соответствующих терминов (*эвтюмия*, *апатия*, *атамбия*, *атараксия* и др.) и концепций античного умудренного дистанцирования, приобретающего очертания *одиночества-уединения* (в противовес *одиночеству-изоляции*)..

Для того, чтобы стать Homo Solus, необходимо было иметь особые, экстраординарные причины, способные выдвинуть/выбросить человека за границы обыденного, социума — мудрость, эзотерическую тайну, преступление, трагическую «изначальную вину» изгоя. При этом мудрец — это человек именно не умный, б л а г о разумный (*ἡρόωνος*), а мудрый (*σοφός*), первоначально — и хитрый, а позднее -игнорирующий собственную выгоду, а обращенный к общечеловечески-ценностным основаниям («мудрость есть знание и интуиция наиболее ценных по своей природе вещей»). Философ-мудрец лишь по мнению толпы оказывается вне социума, за границами подлинного бытия. Скорее, он оказывается в некоем непостижимом для других центре, в котором сходятся, стягиваются смысло-пространственные, смысло-временные потоки. (Фалес велел похоронить себя после смерти в захудалом месте милетской хоры, предсказав, что некогда оно станет агорой милетцев). Таким образом, античный мудрец был в состоянии *пре-формировать* физическую и феноменологическую топику в пространственных и временных, смысловых границах, делая это в соответствии с идеалом античного человека, равно искусного в мудрости и в бою (Фалес). Однако, осознание права на исключительность, на индивидуаль-

\* Аристотель. Никомахова этика. VI. 7. 1141 b 2—8. (Далее ссылки — в тексте).

ность, на личностные свойства, выделяющие (возвышающие или выбрасывающие) человека из социума, приходило в полисное сознание довольно медленно и сопровождалось осуждением на одиночество-изгнание. Список философов, осужденных в Афинах на изгнание или смерть довольно выразителен: Анаксагор, Протагор, Диагор, Сократ, Аристотель, Феофраст, Стильпон из Мегар, Феодор Киренский\*. Афинское преследование философов достигло кульминации в 306 г., когда некий Софокл представил на рассмотрение эдикт, запрещающий философам содержать (основывать) школы в пределах города. Следует пояснить, что репрессивные законы, осуждающие «нечестие» философов-«дистанционеров», имели саму возможность появиться в силу того, что философы были все-таки гражданами Афин — единственного города, в котором имели возможность жить философы (в Спарте, как и в других городах, философы не имели права жить). В сознании древних греков человек (и даже мудрец), добровольно избравший жизнь уединенную, дистанцированную от толпы, воспринимался как дерзкий, низменный, странный или безумный — Гераклит Эфесский, Демокрит, Анаксагор, Ферекид Сиросский (учитель Пифагора), возгордившийся от собственной мудрости, за что и получил в наказание от богов самую мучительную смерть — все его тело было истреблено вшами. Постепенно усилиями философов в античном сознании закрепляется образ одинокого мудреца. Сократ, превративший девиз, написанный на колонне дельфийского храма Аполлона — «Познай самого себя» в формулу мудрости, центральную для собственного учения, пришел к выводу о том, что стремление к познанию, главное для философа осуществимо только при обращенности пытливого взора мудреца внутрь «Я», при вечном поиске самого себя, пусть даже и достигающем знания о своем незнании («я знаю, что ничего не знаю»). Средством достижения искомых состояний являлся принцип «золотой середины», мера во всем. Это изречение — «μεδεν αὐτον» — также было высечено на колонне при входе в храм Аполлона в Дельфах. Но, как замечает Ф.Кессиди, сами греки редко следовали этому правилу: сказывались *агональность* характера, честолюбие и жажда славы\*.

Древнегреческие мудрецы осмотрительно не помещали себя в центр мироздания, не идентифицировали себя (Я) с богом, сущностью, обозначая только саму интенциональность философского само-бытия и процессуальность постижения сущего. Так, Пифагор впервые назвавший *философию* (любомудрие) именно этим термином  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ , а не мудростью, а себя *философом*,» любовно устремленным к мудрости», а не мудрецом. По сути, означенная интенция к «золотой середине» обозначает закрепление в феноменологической топике философского идеала созерцательно-бесстрастной духовной идентификации (достижимой в далекой перспективе) с идеальной сущностью. Достижение гармонической бесстрастности, покоя под сенью безличного абсолюта чаще всего оставалось для древнего грека декларируемым идеалом, доступным лишь редким мудрецам, обладающим огромной силой духа и не убоившимся *одиночества*, остракизма и невзгод, подстерегающих на пути к единению с безличной истиной (космическим порядком). Однако, в этом и заключалась специфика и очарование античной моде-

\* Там же.

ли одиночества: утверждение независимости от мнений толпы устремленного к мудрости человеческого существа, находящегося в силу этой философской интенции, ориентированной на «меру во всем» — в середине всего, в центре мироздания, космоса (но как бы помимо субъективной воли философа, без его желания, без страсти). Существа, *устремленного к одиночеству*, и одновременно *уклоняющегося от одиночества*.

Универсально-жизненным средством уклонения античного человека от одиночества явилась такая форма интерсубъективности как дружба. Эволюция древнегреческого идеала дружбы свидетельствует о нарастающей персонализации индивида. У Эмпедокла «*филия*», φιλία, «дружба» была универсальной космической силой, сближающей и соединяющей разнородные элементы, а человеческая связка — являлась частным случаем всеобщего принципа. Слово «*филос*», φίλος, переводимое обычно как друг, приятель (иногда — любовник) является прилагательным, означающим *обладание* и при меняется как к людям, так и к вещам, частям тела. Таким образом, слово «дружба» первоначально имело смысл практического действия, это — отношение, союз, связка, которые могут не сопровождаться собственно *дружескими* чувствами, как, к примеру, описанное у Гомера братство по оружию, ритуализированная суровая верность. В период классики соперничающий, *агональный*, грек ощущал отрыв внутреннего, интимного мира от внешней, поведенческой реальности. Он испытывал чувство одиночества, которое ему было необходимо разделить с родственной душой, стать цельным, как прежде (пусть даже это было доступно только далеким предкам!). Поэтому Платон определял дружбу как «жажду целостности и стремление к ней» [*Пир*].<sup>193 а</sup>. Дружба прекрасно соответствовала и дополняла известную греческую традицию — сохранение славного имени (ὄνομα καὶ κλέος, μεῖα ὄνομα) как непреходящей ценности, ибо это есть высший способ достижения бессмертия. Для распознания и поддержания истинной, разумной дружбы необходима мудрость. Вся деятельность Платона посвящена увековечиванию памяти друга, духовного пастыря — Сократа. Аристотель подчеркивает взаимность дружбы, приватную интимную цельность, симметричность равноценных субъектов, сохраняющих благодаря дружбе свои имена.

Платон и Аристотель придерживались пифагорейской формулы: «дружность» (φιλότης) — это уравниенность, равенство. Аристотель утверждал, что чувство дружеской привязанности сходно с творчеством, друга любят как свое творение, причем, поскольку дружба — это общение душ, то существование друга (его добродетели) человек чувствует в самом себе (в душе) как «второе Я», не тождественное с «Я». Более того, дружба увеличивает область собственной самости. Эллинистический субъект, познавая себя, стремился отыскать внутреннюю опору, стержень, центр, структурирующий внутреннее пространство. Эта концепция феноменологической топки интересно увязывается Аристотелем в учении о дружбе. Мыслящая часть души составляет самость каждого человека и служит основанием для конструирования добродетелей в человеке и условием дружбы. Признаки дружбы происходят из отношения к самому себе. Ведь добродетельный человек находится в согласии с самим собой, он желает быть с собой, и делить

горе и удовольствие с самим собой. Порочный же человек избегает общения с собой, в нем нет ничего достойного дружбы, ведь в его душе разлад, «колесница души» разывается на части. Друг — это «иной (Я сам)» и к другу относятся как к самому себе, ведь друзья живут «душа в душу». И в душе живут «чувство собственного бытия» («Я») и «чувство бытия друга» («Другой как Я», «Друг-Я»), деятельное проявление (энергия) этого чувства возникает именно в дружбе как «жизни сообща». Аристотель накрепко увязывает блаженство, мудрость и деятельность в апологии созерцательной деятельности как «истинном блаженстве», поскольку деятельность эта более независимая, чем нравственно-политическая, она — самая приятная, спокойная, богоподобная. Но при этом *одиночество* допускается даже не для праведника, ибо он нуждается в людях, относительно которых и вместе с которыми он станет поступать справедливо, а только *для мудреца* — только он может предаться созерцанию в уединении, и чем мудрее он будет, тем лучше. Аристотель, признавая ценность бытия отдельного человека, обосновывает первичность дружбы, питаемой к самому себе («себялюбия»), представляющей собой угождение уму и достижение нравственной красоты и высшего счастья (в отличии от порочного «себялюбия» — угождающего, неразумной части души). Ведь совершая прекрасные поступки, добродетельный человек достигнет пользы сам и оказывает услуги другим. Но, поскольку Аристотель понимает человека как общественное существо, которому прирождена «жизнь сообща», блаженный человек не может быть одиночкой, — «никто не избрал бы обладание благом для себя одного» [«Никомахова этика». 1169 b 15].

Античный человек первоначально вглядывался в божество, пользуясь, как говорил Сократ, »этим прекраснейшим зеркалом» для определения человеческих качеств в соответствии с добродетелью души, для видения и познания самого себя. Становясь интенциональным пунктом самосознания, человек заглядывал в собственную душу, как в зеркало и прежде всего в божественную часть, в которой заключено достоинство души — мудрость. Ведь, как заметил Сократ, из всех внутренних зеркал познание и разумение являются самым чистым зеркалом души. В этом зеркале мудрец видит и друга (Другое Я), равноправного, но не тождественного субъекта. Совместное *общение* друзей, а также *взаимное называние (окликание) друга по имени* (на что обратил внимание Ж.Деррида) предстает как *уклонение* от возможного *одиночества (уединения или изоляции)*, боязнь лишиться себя приватных связей, интимного смысла собственного бытия, немыслимого без Другого. Взаимное называние (окликание) имени друга есть обозначение, определение внутренних / внешних границ феноменологической топики, и тем самым *о-пределение* некоторого фрагмента сущности, очерчивание личных областей самости Я. Имя является неотъемлемым атрибутом человека, соединяющим в себе интимно-личностное и божественный отпечаток, определяющий предназначение человека.

Дружба, таким образом, выступает деятельностью взаимного творческого добродетельного преобразования друзей через средоточие экзистенциальных состояний — через души. Хотя Аристотель описывает лишь одну сторону этого взаимного дружеского воздействия — душу одного человека, но можно логически дополнить это положения



выводом о том, что не только Другое -Я («чувство бытия друга») пестуется в душе как собственное творение, но — в обратном направлении — Я друга, также существующее (присутствующее) в душе человека, оказывает творческое воздействие на Я; увеличивая самость Я. Справедливо и утверждение о зеркальном отражении Я в душе друга (ведь друзья «живут душа в душу»). Взаимопроникновение, родство душ друзей отражено в характеристике друга, данной позднее Горацием по аналогии с концепцией *андрогина* -»половина души моей» [Гораций. .Оды. 1, 3, 8]. Позднее, и Августин назвал друга «*Вторым Я*». Полное одиночество не желательно даже для блаженных, для мудрецов. Эпикур также полагал, что полной безопасности от людей можно достичь только с помощью покоя и удаления от толпы (более действенных, нежели богатство и сила). Сделаем вывод об идеале мудреца : мудрец должен пребывать в интеллектуальном одиночестве в социуме, независимо от того, согласен ли с этим реальный, конкретный социум (община, род, народ), »толпа», разделяет ли социальное окружение взгляды самого мудреца.

Человеческий идеал античной философии — мудрец, представлял человеком, устремленным к прижизненной идентификации (полной или частичной) с Богом (божествами, Благом, Единым), человеком, окруженным или друзьями, или общественными, полисными структурами, т.е. отдаленным или приближенным к социально-политическим процессам. При этом внимание было обращено не на Бога, а на *самого мудреца*, как равноправного «партнера» Бога, в силу божественного происхождения мудрости. Бог — мудрец, а мудрость — божественна (но не наоборот). Поэтому античный *Homo Solus* проявлялся в двух формах :

1. Ощущающий **одиночество как ущербность** собственной самости, изъян, не позволяющий ему быть внутри жизни полиса или же быть другом, иметь дружеские связи, удерживающие от «падения» в одиночество. Это — или «дурной человек», достойный участи изгоя, смертника, раба, т.е. маргинал (первоначально в силу происхождения : *метек* — чужак); либо, как исключение (возможное в принципе, для каждого человека) — человек мудрый, но обреченный неумолимым роком, как царь Эдип, на «кармическую» плату за преступления рода.

2. *Homo Solus* — **мудрец**, стремящийся к достижению **идентичности с Богом** (иногда — достигающий в мистическом экстазе, как Плотин), беседующий *как бы* с самим собой, а точнее — с божественной зоной (уровнем) Я. Одиночество как уединение (дистанцирование *метека*-философа, или в нежелательном случае — изоляция) и здесь не является самоцелью, или условием философской деятельности, поскольку аксиома «мудрец должен иметь друга» оказывается непреложной для античной ментальности (достаточно вспомнить мучительное состояние Плотина, пребывающего в одиночестве перед смертью). Именно античная философия явилась фундаментом для развития европейского *Homo Solus*, поскольку в ней утверждалась партнерство одинокого мудреца, самоценность философической интенции к мудрости. Постепенно в одиночестве как экзистенциале, становящемся предметом философских размышлений, несколько смягчается его разрушительный характер и, соответственно, «сокращается» шлейф негативных оценок.

Но одиночество «допускается» к человеку, во-первых, если он — мудрец, во-вторых, если мудрец относится к одиночеству стоически, обладает внутренней свободой, дарованной в процессе идентификации с Богом (Благом), выявления божественного родства с трансцендентным. Мудрец — единственный тип человека, сподобившийся до позитивной корреляции с одиночеством как экзистенциалом человеческого бытия. Мудрец — это человек, самодостаточный в собственной мудрости, но все-таки не противопоставляющий себя всему миру (космосу). Человек *атараксированный, апатичный, эвтюмичный, эвпатичный, автаркичный; аскетичный*, но не бесчеловечный; тяготеющий к некоему желанному центру (но сам — не центральный, *не становящийся центром*); ограничивающий себя, но не герметичный; отделенный от толпы и уединенный, но не изолированный от социума и не покинутый.

## ЛОГИКА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ

Г.К.Ольховиков

### ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ НОРМОТВОРЧЕСТВА

ДОПОЛНЕНИЕ БУЛЕВОЙ АЛГЕБРЫ ПОСТУПКОВ ЛЮБОВИ-  
КОВА МОРАЛЬНО-ПРАВОВЫМИ АНАЛОГАМИ КВАЗИФУНК-  
ЦИОНАЛЬНЫХ ЛОГИК ИВЛЕВА И ПОСТРОЕНИЕ СООТВЕТ-  
СТВУЮЩИХ ФОРМАЛИЗОВАННЫХ КОДЕКСОВ

Настоящая статья предполагает знакомство читателя с классической пропозициональной логикой и основанными на ней аксиоматическими исчислениями как минимум в объеме университетского курса по логике. Также желательно знакомство читателя (хотя бы поверхностное) с логикой алетических модальностей и некоторыми работами проф. В.О.Лобовикова. В противном случае у читателя могут возникнуть некоторые трудности в понимании данной работы, а ее значимость в более широком контексте может остаться полностью незамеченной. Впрочем, все эти условия являются лишь желательными, но не обязательными, поскольку по ходу изложения автор постарался не пренебрегать даже весьма тривиальными объяснениями, а в конце статьи дается полный список употребляемой без попутной расшифровки символики, дабы не смущать добрых людей вычурностью математической терминологии. По-настоящему необходимым условием для понимания этого текста является искренняя заинтересованность в нем самого читателя.

Список символики:

- $\{p \mid F(p)\}$  — множество всех  $p$ , таких что они обладают свойством  $F$ .
- $\cup X_i$  — объединение всех множеств вида  $X_i$
- $\cap X_i$  — пересечение всех множеств вида  $X_i$
- $x \stackrel{\text{def}}{=} y$  —  $x$  определяется как  $y$ ;  $x=y$  по определению
- $x \Rightarrow y$  —  $y$  тогда, когда  $x$
- $x \Leftrightarrow y$  —  $x$  тогда и только тогда, когда  $y$ ,  $y$  тогда и только тогда, когда  $x$ .
- $\neg \exists x \neg (Px)$  — для любого  $x$  верно, что он обладает свойством  $P$
- $x \supset y$  — импликация («если  $x$  то  $y$ »);
- $\text{Im}(f)$  — область значений отображения (функции  $f$ );
- $\text{Dom}(f)$  — область определения отображения (функции  $f$ ).

#### I

**Общая идея.** Право должно быть логичным, рациональным. В основе правовых установлений должен лежать единый замысел. Это можно принять как аксиому. В этой связи, а также в связи с бурным развитием

(начиная со второй половины XIX века) математической логики возникает множество вариантов формализации тех или иных аспектов правовых и этических систем. Пожалуй, наиболее известный и разработанный вариант представлен в многочисленных системах деонтической логики (или, что то же самое, логики норм), разработанных в 50—70-е гг. XX века. Эта дисциплина имеет очень глубокие исторические корни, ибо идея построения логики норм на основе логики алетических модальностей была высказана еще Лейбницем, заострившим внимание на весьма убедительной интуиции по поводу сходств во взаимопределимости базисных характеристик нормативно регулируемых действий и алетических модальных операторов. Так, если  $O$  — «обязательно»,  $P$  — «разрешено»,  $F$  — «запрещено»,  $I$  — «безразлично», тогда  $Ox = F \rightarrow x = \neg P \rightarrow x$ ,  $Px = \neg Fx = \neg O \rightarrow x$ ,  $Fx = \neg Px = O \rightarrow x$ ,  $Ix = Px \wedge P \rightarrow x$ . С другой стороны, если  $\Box$  — необходимо,  $\Diamond$  — возможно,  $\nabla$  — случайно, тогда  $x = \neg \Diamond \rightarrow x$ ,  $\Diamond x = \neg \neg x$ ,  $\nabla x = \Diamond x \wedge \Diamond \neg x$ . После того как появились системы математической логики, достаточно убедительно трактующие алетические модальные операторы, были сделаны попытки построения аналогичных деонтических логик. В их основе могли лежать как структуры пропозициональной логики, так и структуры логики предикатов первого порядка, но последняя нас в данной статье не интересует. Поскольку деонтические логики обычно строились простой подстановкой деонтических модальностей вместо алетических, то эти системы, как правило, обращались к рассмотрению пропозиций (высказываний), описывающих некоторые положения дел, и оценивавшихся с точки зрения их истинности, ложности и прочих подобных характеристик. Такие системы, как и всякие системы математической логики в традиционном ее понимании занимались исследованиями *логического* вывода одних выражений, включавших вхождения  $O$ - $P$  операторов из других, исходя из условий истинности последних. Деонтические операторы, следовательно, применялись для характеристики высказываний и давали в результате более сложные истинные или ложные высказывания. Однако, дальнейшее развитие и анализ следствий, вытекающих из такого подхода к рассмотрению норм математическими (а точнее, математико-гносеологическими, поскольку истина, ложь, логический вывод — содержательные понятия, относящиеся к теории познания) средствами, выявили целый ряд серьезных противоречий, заложенных уже в самом проекте деонтической логики. Кратко их перечислим [подр. см.: *Ивин, 1973; Лобовиков, 1984*].

1. Неоднозначность истинностной оценки некоторых видов норм («каковы условия истинности приказа?»).

2. В какой мере можно говорить о логическом следовании одной нормы из другой? Например, следует ли из того, что нечто запрещено, то, что это нечто не может быть разрешено? Нет, не следует, ибо существуют зловердные законодатели.

3. В логике алетических модальностей верна (и даже является аксиомой) формула  $\Box p \supset p$ , и допустимо так называемое правило Геделя, позволяющее от доказанности  $p$  заключать к доказанности  $\Box p$ . Но если мы вхождения  $\Box$  заменим на вхождения  $O$ , то очевиден необщезначимый характер полученных утверждений. Из обязательности положения дел  $p$  не следует, что оно имеет место, а от действительности  $p$  мы не можем заключать к его обязательности.

4. Кроме того, некоторые формулы общезначимые в логике алетических модальностей выглядят парадоксально в деонтической логике (парадоксы Росса, Вильямса, доброго самаритянина, производной обязанности и мн. др.)

Все эти затруднения в конце концов сумели обойти: (1) — выделением дескриптивного аспекта значения императивов, (2) — образованием понятия «нормативного вывода», основанного на «рациональности воли законодателя». (3—4) — ограничениями, вводимыми в определение формулы и формулировки конкретных исчислений. Деонтическая логика осталась на плаву, но идея структурного тождества деонтической и алетической модальных логик оказалась так или иначе похороненной.

В этой связи стала ясна необходимость нового подхода к проблеме формализации права. Альтернативный и дополняющий традиционную деонтическую логику вариант был предложен в конце 70-х — начале 80-х гг. XX века проф. В.О.Лобовиковым. Основная идея заключалась в чисто этической интерпретации тех формально математических структур, которые в логике приспособлены для трактовки высказываний с помощью понятий истинности и ложности. Теперь предлагалось рассматривать не пропозиции, а общие категории действий («формы поступков»), для указания на которые использовались символы. Эти поступки рассматривались независимо от их онтологического и логического статуса, который был признан имеющим весьма косвенное отношение к их морально правовой сущности (например, «гуманно относиться к Пегасу» может быть однозначно оценено как хорошее действие). Множество поступков упорядочивалось структурами стандартной булевой алгебры, причем сами упорядочивающие данное множество функторы истолковывались как некоторые основные формы действий, поведения, достаточные для того, чтобы на их основе моделировать (с известными незначительными огрублениями) любую этически значимую деятельность. Классический вариант булевой алгебры поступков являлся двужначным и предполагал целый букет достаточно серьезных идеализаций: так, булева алгебра определялась на множестве *свободно* совершенных *значимых* действий (поступков), а не любых действий вообще; для ликвидации аналогов классических парадоксов материальной импликации Лобовиков был вынужден ввести презумпцию о сверхоперативной реакции правоохранительных органов на любое правонарушение. Кроме того, в таком варианте булева алгебры поступков (БАП) трактовала доброе и злое с позиций крайнего ригоризма. На основе БАП был сформулирован формализованный нормативный кодекс  $\Psi$  (аналог аксиоматического исчисления высказываний). Было также выполнено построение правовой интерпретации формальных структур логики предикатов первого порядка. Таким образом, разговор о праве был переведен из логической плоскости в нравственную. Например, понятие логического следования было заменено понятием формально-этической мотивации. Содержательный анализ произведенных проф. В.О.Лобовиковым формализаций позволил выявить целое множество непреходящих моральных ценностей и идеалов, лежащих в основе естественного права и априори определенных самим понятием доброго. Однако, несмотря на столь значительные и философски интересные

результаты данный подход сам по себе выглядит недостаточным, так как вышеупомянутой весьма убедительной интуиции Лейбница, уже отвергнутой в деонтической логике, у проф. В.О.Лобовикова просто не находится места.

В данной статье автор попытается дать новое обоснование этой интуиции, рассмотрев алгебру действий законодательства (АДЗ), возникающую за счет нетрадиционного истолкования деонтических модальностей, а также ряд основанных на АДЗ формализованных нормативных кодексов. При этом, так же, как было сделано в монографии В.О.Лобовикова [Лобовиков В.О. 1984. С. 153—155], модальные операторы будут применяться к поступкам и образовывать новые, более сложные поступки, которые могут быть оценены с *нравственной* точки зрения. Так, если  $\alpha$  обозначает некоторую форму поступка (фп), то  $O\alpha$  будет обозначать действия некоторого индивидуального или коллективного субъекта права, которыми некто обязывается совершать  $\alpha$ .  $R\alpha$  будет в этом случае рассматриваться как сознательное предоставление субъектам, совершающим  $\alpha$ , свободы действий, терпимость по отношению к совершению  $\alpha$ . Тогда интуитивно ясно, что  $O\alpha = NPN\alpha = FN\alpha$  и  $R\alpha = NON\alpha = NF\alpha$  (где  $N\alpha$  — сознательное и свободное воздержание от  $\alpha$ ). Очевидно, что в АДЗ должны быть приняты все идеализации, допущенные проф. В.О.Лобовиковым для БАП. Тогда можно тривиально осуществить построение морально-правовых аналогов льюисовских исчислений  $S1$  —  $S5$  для алетических модальностей и создать для них нечто вроде морально-правового аналога семантики возможных миров:  $O\alpha$  — хорошо, если и только если  $\alpha$  — хорошо в любой ситуации нормотворчества, представимой из данной ситуации, в которой  $\alpha$  нормативизируется.  $R\alpha$  — хорошо, если и только если  $\alpha$  хорош хотя бы в одной ситуации, представимой из данной ситуации нормотворчества. Но, в силу подчеркнутой абстрактности и формальности модельных структур семантики возможных миров построение на их основе формализованных кодексов, выражающих те или иные аспекты АДЗ будет достаточно бедно в отношении философски значимых содержательных следствий.

В АДЗ мы имеем дело с ценностным рассмотрением действий, образующих костяк нормотворчества: предписаний, обязательств, разрешений и проч. [см.: Лобовиков В.О. 1984. С. 153—155]. Здесь мы, таким образом, не переходим полностью к рассмотрению системы позитивного права, но остаемся в рамках системы ценностей. Но при построении АДЗ в поле нашего зрения попадает совершенно особый аспект данной системы: это именно ее отношение к системе позитивного права. В каждом сообществе имеются некоторые идеалы относительно функций и структуры «правильного» законодательства. Каждый законодатель, приступая к составлению своих законов (команд, предписаний) так или иначе имеет перед собой ряд таких идеалов как конечную цель своих усилий. АДЗ может помочь в моделировании различных вариантов ценностных трактовок права как некоего идеала.

## II

**Минимальная АДЗ.** В силу сомнительной значимости содержательных конкретизаций модельных структур семантики возможных

миров, было бы целесообразным построение в рамках АДЗ формализованных кодексов, опирающихся на альтернативные варианты семантики. В частности, к интересным содержательным следствиям может привести построение морально-правовых аналогов так называемых квазифункциональных логик, которые были построены проф. Ю.В.Ивлевым для алетических модальностей. Важным преимуществом таких систем является их направленность не на истолкование уже имеющихся исчислений и формальных моделей (модельных структур), а на формальное представление логических свойств модальных понятий, которые выделяются с помощью традиционных понятий классической логики (например, логической истинности, противоречивости и проч.) и табличных определений модальных операторов. Автору кажется, что аналогичный способ построения АДЗ будет наиболее оправдан.

Можно сказать, что БАП Лобовикова и основанные на ней формализованные нормативные кодексы удовлетворяют следующим принципам:

1. Функциональности: морально-правовые операции (мпо) определяются как ценностные функции.

2. Двузначности: конкретные поступки могут быть хорошими или плохими.

3. Исключенного третьего: конкретный поступок обязательно будет либо хорош, либо плох.

4. Непротиворечия: конкретный поступок не может быть сразу и хорошим, и плохим.

5. Тожества: в сложных поступках, в системе поступков или мотивации поступков конкретный поступок будет либо везде хорош, либо везде плох.

Обобщая первый принцип, мы можем заменить его принципом квазифункциональности: мпо определяются как ценностные квазифункции (и представляются в АДЗ в качестве квазиматриц). Поясним понятие квазифункции. Если  $A, B$  — произвольные множества и  $R = \{C_i \mid i \in I \text{ и } C_i \subseteq B\}$  таково, что  $B = \bigcup C_i$  для  $i \in I$ ,  $f: A \rightarrow B$  — отображение, обладающее свойством функциональности,  $g: B \rightarrow R$  — отображение ( $\text{Dom}(g) = B$ ,  $\text{Im}(g) = R$ ), причем  $\neg \exists x \in B (x \in g(x))$ , то  $h(x) = g_1(g(f(x)))$  где  $g_1$  — отображение, обратное  $g$  — квазифункция. Таким образом,  $h(x)$  есть не имя множества элементов  $B$ , ставящихся  $x$  в соответствие по  $h$ , а неопределенная дескрипция, обозначающая некоторый (любой) элемент вышеупомянутого множества.

После этих необходимых приготовлений приступим к построению минимальной (по аналогии с Ивлевым) АДЗ. Пусть  $A$  — множество поступков, определенное принципами 2—5 и принципом квазифункциональности, и для него верны все идеализации БАП. Тогда если  $\alpha, \beta \in A$  и  $K\alpha\beta$  — есть символ для линии поведения, состоящей из  $\alpha$  и  $\beta$ ,  $A\alpha\beta$  есть морально-правовой выбор между  $\alpha$  и  $\beta$ ,  $S\alpha\beta$  — совершение  $\beta$  в ответ на  $\alpha$ ,  $N\alpha$  — воздержание от  $\alpha$ ,  $O\alpha$  — нормативизация  $\alpha$ ,  $P\alpha$  — обеспечение терпимого отношения к  $\alpha$ , мы можем определить их значения на основе ценностных значений входящих в них  $\alpha$  и  $\beta$  с помощью следующей таблицы :

$\alpha$	$\beta$	$K\alpha\beta$	$A\alpha\beta$	$C\alpha\beta$
х	х	х	х	х
х	п	п	х	п
п	х	п	х	х
п	п	п	п	х

$\alpha$	$N\alpha$	$O\alpha$	$R\alpha$
х	п	х/п	х
п	х	п	х/п

Где х — «хорошо», п — «плохо», х/п — «то ли хорошо, то ли плохо». Определения С, К, А, N оставим без пояснений (их можно найти в [Лобовиков В.О. 1984; 1988; 1999]). Упорядоченное с помощью данных мпо и замкнутое по ним А представляет собой классическую БАП. Определения О и Р интуитивно ясны. Если какой-то вид действия  $\alpha$  является в данном контексте хорошим, то к нему в любом случае надо отнестись терпимо, имея в виду, что существуют некие оправдывающие его совершение обстоятельства. С другой стороны, при иных обстоятельствах  $\alpha$  может оказаться плохим и поэтому нормативизация  $\alpha$  не обязательно будет удачной. Если  $\alpha$  сейчас плох, то нормативизация  $\alpha$  безусловно плоха. Но вот терпимое отношение к  $\alpha$  может оказаться правильным и в такой ситуации, т.к. при этом будет иметься в виду, что в некоторых ситуациях  $\alpha$  оправдан. Но не для всех  $\alpha$  существуют оправдывающие их ситуации совершения и поэтому  $R\alpha$  не обязательно будет хорошим.

Теперь отвлечемся от заданных нами значений мпо и рассмотрим свойства данной алгебры в их чисто синтаксическом выражении. Рассмотрим некоторый формализованный кодекс  $\Sigma_m$ . Он должен быть сформулирован на следующем языке:

а) алфавит:

i)  $\alpha, \beta, \gamma, \delta, \alpha_1, \beta_1, \gamma_1, \delta_1, \alpha_2, \dots$  — атомарные морально-правовые формы поступков (афп), морально-правовая структура которых в рамках  $\Sigma_m$  не учитывается.

ii) N, K, A, C — морально-правовые функторы и O, P — морально-правовые квазифункторы;

б) определение фп:

i) все афп есть фп

ii) если  $\Phi$  и  $\Psi$  — произвольные фп, то  $N\Phi$ ,  $K\Phi\Psi$ ,  $A\Phi\Psi$ ,  $C\Phi\Psi$ ,  $O\Phi$ ,  $R\Phi$  есть фп.

iii) ничто иное не есть фп.

Кодекс  $\Sigma_m$  формулируется на основе несколько измененного кодекса  $\Psi$  [см.: Лобовиков В.О. 1984]. Последний включает:

а) схемы базисных форм поступков (бфп):

$A_1: C\alpha C\beta\alpha$

$A_2: CC\alpha C\beta\gamma CC\alpha\beta C\alpha\gamma$

$A_3: CCN\alpha N\beta CCN\alpha C\beta\alpha$

где  $\alpha, \beta, \gamma$  — произвольные фп (т.е. не обязательно афп).

б) правило формально-этической мотивации ( $ПМ_1$ ):  $\beta$  мотивировано в тех случаях, когда мотивированы  $\alpha$  и  $C\alpha\beta$ . Схематически:  $|- \alpha, C\alpha\beta \rightarrow |- \beta$ .

Кодекс  $\Sigma_m$  в дополнение к этому включает дополнительные схемы бфп:



$$A_{m1}: CO\alpha\alpha;$$

$$A_{m2}: CaPa$$

Мотивацией в кодексе  $\Sigma_m$  называется последовательность фп  $\Psi_1, \dots, \Psi_n$  (где  $n$  — конечно), такая что любое  $\Psi_i$  либо подпадает под схему бфп, либо мотивировано некоторыми  $\Psi_l, \Psi_k$ , где  $l, k < i$ , по ПМ<sub>1</sub>. Данная фп  $\Phi$  мотивирована в  $\Sigma_m$  если и только если существует такая последовательность  $\Psi_1, \dots, \Psi_n$ , что данная последовательность есть мотивация и  $\Psi_n = \Phi$ . Имея необходимые определения основных функторов мы можем строить таблицы для произвольных фп, для того чтобы выяснить условия их «хорошести». Фп тождественно хороша, если и только если она принимает значение  $x$  для всех значений входящих в нее афп. Таким образом,  $x$  является выделенным значением для фп из  $\Sigma_m$ . Построение таблиц дает поэтому универсальную разрешающую процедуру для  $\Sigma_m$ . Так схемы бфп  $\Sigma_m$  являются тождественно хорошими:

$\alpha$	$\beta$	$\gamma$	$C\beta\alpha$	$CaC\beta\alpha$	$C\beta\gamma$	$CaC\beta\gamma$	$Ca\beta$	$Ca\gamma$	$Ca\beta Ca\gamma$	$A_2$
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
x	x	п	x	x	п	п	x	п	п	x
x	п	x	x	x	x	п	п	x	x	x
x	п	п	x	x	x	x	п	п	x	x
п	x	x	п	x	x	x	x	x	x	x
п	x	п	п	x	п	x	x	x	x	x
п	п	x	x	x	x	x	x	x	x	x
п	п	п	x	x	x	x	x	x	x	x

$\alpha$	$\beta$	$N\alpha$	$N\beta$	$C\beta\alpha$	$CNaC\beta\alpha$	$CNaN\beta$	$A_3$
x	x	п	п	x	x	x	x
x	п	п	x	x	x	x	x
п	x	x	п	п	п	п	x
п	п	x	x	x	x	x	x

$\alpha$	$O\alpha$	$Pa$	$CO\alpha\alpha$	$CaPa$
x	x/п	x	?	x
п	п	п/п	x	?

Проведем расщепление каждой строки данной таблицы на две подстроки:

$\alpha$	$O\alpha$	$Pa$	$CO\alpha\alpha$	$CaPa$
x	x	x	x	x
x	п	x	x	x
п	п	x	x	x
п	п	п	x	x

Т.о., бфп тождественно хороши. Отметим особо слабость выразительных средств и допущений, лежащих в основе  $\Sigma_m$ . Так, в рамках  $\Sigma_m$  не имеет место стандартная взаимопределимость модальных операторов, согласно которой  $NPN\alpha =_{df} O\alpha$  и  $NON\alpha =_{df} Pa$ , а следовательно и большинство стандартных теорем и редукций модальностей, имеющих место в аналогах общепринятых систем модальной логики. Это доказывается следующей таблицей:

$\alpha$	$O\alpha$	$N\alpha$	$PN\alpha$	$NPN\alpha$	$TO\alpha NPN\alpha$
$x$	$x/p$	$p$	$x/p$	$?$	$?$
$p$	$p$	$x$	$x$	$p$	$x$

Здесь снова необходимо расщепление. Проведем его только для строки, в которой  $\alpha$  приписано  $x$ :

$\alpha$	$N\alpha$	$O\alpha$	$PN\alpha$	$NPN\alpha$	$TO\alpha NPN\alpha$
$x$	$p$	$x$	$x$	$p$	$p$
$x$	$p$	$p$	$x$	$x$	$x$
$x$	$p$	$x$	$p$	$x$	$x$
$x$	$p$	$p$	$p$	$x$	$p$

В данных таблицах  $T\alpha\beta =_{df} K\alpha\beta C\beta\alpha$  и, таким образом, является хорошей, если и только если оба поступка оценены одинаково. Таким образом, фп  $TO\alpha NPN\alpha$  (которая говорит, что на воздержание от терпимого отношения к воздержанию от  $\alpha$  хорошо реагировать нормативизацией  $\alpha$  и наоборот) является плохой, если и только если:

а) по отношению к  $\alpha$ , который в данной ситуации хорош, хорошими являются и его нормативизация и терпимое отношение к воздержанию от него;

б) по отношению к  $\alpha$ , которой в данной ситуации хорош, плохими являются и его нормативизация и презумпция невиновности по отношению к воздержанию от него.

Но обе эти ситуации абсурдны и невозможны с содержательной точки зрения. Нормативизация фп хороша (безусловно), если и только если он хорош также безусловно (в любых обстоятельствах). Но тогда не может быть (в рамках ригористического подхода к естественному праву) терпимо свободное и сознательное воздержание от этого поступка. С другой стороны, если терпимость по отношению к воздержанию от данной фп плоха в любых обстоятельствах, то что может тогда сделать плохим действие по нормативизации данной фп? Поэтому очевидна не только формальная, но и содержательная слабость кодекса  $\Sigma_m$  и лежащей в его основе минимальной АДЗ, их неадекватность реальным ценностям и практике нормотворчества. Однако сам метод, лежащий в их основе, может при дальнейшем развитии привести к более интересным построениям, и поэтому минимальная АДЗ может рассматриваться как первый шаг на пути их достижения. Поэтому прежде чем перейти к дальнейшим усложнениям и обобщениям квазифункциональной АДЗ кратко изложим основные семантические понятия для  $\Sigma_m$ . Они важны в силу того, что связывают  $\Sigma_m$  с минимальной АДЗ, лежащей в его основе.

а) *Интерпретация* (вариант оценки) афп. С формальной точки зрения это функция  $\varphi$ , такая что  $\varphi(\alpha) \in \{x, p\}$ , где  $\alpha$  — любая афп.

б) *Истолкование* мпо — это квазифункция  $Z$ , которая приписывает ценностное значение сложным фп на основе результатов их интерпретации с помощью  $\varphi$ .  $Z(\varphi(A)) =_{df} |A|_{\varphi}$ , что читается как «значение  $A$  при  $\varphi$ », где  $A$  — сложная фп. Для  $\Sigma_m$  эта квазифункция задается следующим образом:  $|N\alpha|_{\varphi} = x \Leftrightarrow |\alpha|_{\varphi} = p$ ,  $|N\alpha|_{\varphi} = p \Leftrightarrow |\alpha|_{\varphi} = x$ ,  $|K\alpha\beta|_{\varphi} = x \Leftrightarrow |\alpha|_{\varphi} = x$  и  $|\beta|_{\varphi} = x$ ,  $|K\alpha\beta|_{\varphi} = p \Leftrightarrow |\alpha|_{\varphi} = p$  или  $|\beta|_{\varphi} = p$ ,  $|A\alpha\beta|_{\varphi} = x \Leftrightarrow$

$|\alpha| = x$  или  $|\beta| = x$ ,  $|A\alpha\beta| = p \Leftrightarrow |\alpha| = |\beta| = p$ ,  $|\nabla\alpha\beta| = x \Leftrightarrow |\alpha| = p$  или  $|\beta| = x$ ,  $|\Sigma\alpha\beta| = p \Leftrightarrow |\alpha| = x$  и  $|\beta| = p$ ,  $|O\alpha| = x/p \Leftrightarrow |\alpha| = x$ ,  $|O\alpha| = p \Leftrightarrow |\alpha| = p$ ,  $|R\alpha| = x \Leftrightarrow |\alpha| = x$ ,  $|R\alpha| = x/p \Leftrightarrow |\alpha| = p$ . Здесь  $\alpha$  — произвольная фп, уже интерпретированная ранее на основе  $\varphi$  и  $Z$ .

с) *Альтернативная интерпретация* — функция, порожаемая каждой данной интерпретацией. Если в результате применения  $Z$  и  $\varphi$  не возникает значения  $x/p$ , то альтернативная интерпретация совпадает с данной интерпретацией. Если оно возникает для некоторой фп, тогда данная функция «перебирает» элементы множества значений данной фп, порождая множество альтернативных интерпретаций, отличных от  $||_{\varphi}$ . Обозначим ее через  $||_{\varphi}$  и определим следующим образом (индуктивно):

(1) *базис*: если  $\alpha$  — афп, тогда  $|\alpha|_{\varphi} = |\alpha|$ ;

(2) *предположение*: пусть функция  $||_{\varphi}$  уже определена для фп, имеющей не более  $p$  вхождений мпо (и в частности для фп  $\alpha$  и  $\beta$ );

(3) *шаг*: тогда если  $p+1$  вхождением мпо будет вхождение  $N$ ,  $K$ ,  $A$  или  $\Sigma$ , тогда  $||_{\varphi}$  определяется так же как  $||_{\varphi}$ . Если  $p+1$  вхождением мпо будет вхождение  $O$  или  $R$ :

$$\begin{array}{ll} |\alpha|_{\varphi} = p \Rightarrow |O\alpha|_{\varphi} = p & |\alpha|_{\varphi} = x \Rightarrow |R\alpha|_{\varphi} = x \\ |\alpha|_{\varphi} = x \Rightarrow |O\alpha|_{\varphi_1} = p & |\alpha|_{\varphi} = p \Rightarrow |R\alpha|_{\varphi_1} = p \\ |\alpha|_{\varphi} = x \Rightarrow |O\alpha|_{\varphi_2} = x & |\alpha|_{\varphi} = p \Rightarrow |R\alpha|_{\varphi_2} = x \end{array}$$

Т.е. в этом случае квазифункции  $||_{\varphi}$  могут быть поставлены в соответствие несколько различных вариантов определения функции  $||_{\varphi}$ .

д) *Допустимость и долг*. Поступок, имеющий форму  $\alpha$ , является допустимым в данной интерпретации, если и только если он оценивается как хороший в некоторой альтернативной интерпретации, порожденной данной интерпретацией. Поступок, имеющий форму  $\alpha$ , допустим, если существует интерпретация, в которой он допустим. Поступок, имеющий форму  $\alpha$ , является долгом в данной интерпретации, если и только если он оценивается как хороший в любой альтернативной интерпретации, порожденной данной интерпретацией. Поступок, имеющий форму  $\alpha$ , является долгом, если и только если он является долгом в любой интерпретации. При рассмотрении различий между долгом согласно данной интерпретации правовой фп и долгом безусловным невольно вспоминается кантовское различие между моральными и легальными поступками. Отметив это, двинемся дальше, ибо на столь технически примитивном уровне плодотворность конкретизации данной аналогии — весьма сомнительна.

Теперь рассмотрим следующий вопрос: а насколько адекватно заданное нами приписывание значений фп из  $\Sigma_m$  минимальной АДЗ? Данный вопрос исчерпывается двумя метатеоремами:

*Метатеорема 1.*  $\Sigma_m$  корректен относительно минимальной АДЗ, т.е. все фп мотивированные в его рамках тождественно хороши в данной АДЗ.

*Доказательство.* Все схемы бфп  $\Sigma_m$  выражают тождественно хорошие фп (что следует из приведенных выше таблиц), а принятое правило мотивации будучи аналогом знаменитого *modus ponens* сохраняет тождественную «хорошесть» мотивируемых фп. Отсюда все мотивированные в  $\Sigma_m$  фп тождественно хороши.

*Метатеорема 2.*  $\Sigma_m$  семантически полон относительно минимальной АДЗ, т.е. в его рамках мотивированы все фп тождественно хорошие в данной АДЗ.

*Доказательство* этой метатеоремы весьма громоздко, требует введения множества технических терминов и не представляет философского интереса. Автором оно опускается, а заинтересованный читатель может найти его аналог для логики алетических модальностей в [Ивлев Ю.В. 1991].

Из приведенных метатеорем следует, что класс фп тождественно хороших в минимальной АДЗ и класс фп, мотивированных в рамках  $\Sigma_m$  совпадают.

### III

*Четырехзначная АДЗ с двумя выделенными значениями.* Вернемся к табличному построению АДЗ. Почему мы вынуждены приписывать фп  $O\alpha$  в случае «хорошести»  $\alpha$  или фп  $P\alpha$  в случае «плохости»  $\alpha$  неопределенные (дробные) значения? Очевидно в силу того что для нас в отношении модализированных фп важно не только само по себе ценностное значение  $\alpha$ , но и то, в силу чего оно в данном случае ему приписано: в силу ли неотъемлемой от него при любых обстоятельствах внутренней структуры или наоборот, в силу имеющей место ситуации. Нас интересует, сохранится ли «хорошесть» или «плохость»  $\alpha$ , если поступок, соответствующий данной форме, будет воспроизведен в другом контексте. Кратко говоря, необходимо учитывать основания данной оценки фп а как хорошей или плохой. Для этого необходимо произвести дальнейшие обобщения указанных в II принципов классической алгебры поступков (2, 3, 4, 5) и ввести:

- принцип четырехзначности: ценностное значение конкретного поступка есть элемент множества  $\{x_o, x_c, p_o, p_c\}$  (индексы  $o, c$  означают, что оценка действия детерминирована его нравственной сущностью или ситуацией соответственно);

- принцип непротиворечия: конкретному поступку не может быть приписано одновременно и  $x$ , и  $p$ , и значению конкретного поступка не может быть приписано одновременно и  $o$  и  $c$ ;

- принцип исключенного пятого: конкретный поступок обязательно имеет в качестве значения какой-либо элемент  $\{x_o, x_c, p_o, p_c\}$ ;

- принцип тождества: в сложном поступке, системе поступков, мотивации поступков, каждый конкретный поступок или везде имеет значение  $x_o$ , или везде имеет  $x_c$ , или везде  $p_o$ , или везде  $p_c$ .

Проф. Ивлев полагал в четырехзначной квазифункциональной логике не два, а три вспомогательных значения (индекса), но поскольку автор не намерен достраивать свою алгебру до трехзначной квазифункциональной АДЗ, он решил ограничиться двумя.

Каковы будут в такой АДЗ табличные определения операторов  $O$  и  $P$ ? Если поступок формы  $\alpha$  хорош и хорош в силу своей сущности, какое значение приписать  $O\alpha$ ? Вообще говоря, можно утверждать, что это будет  $x$ . Но какое?  $O\alpha = x_o?$ ,  $x_c?$ ,  $x_o/x_c?$  Можно подобрать аргументы в пользу любой из этих точек зрения. То же имеет место и относительно всех прочих случаев значений  $\alpha$  в фп с модальными операторами. Схематически ситуацию можно представить так:

$R\alpha$	$\alpha$	$O\alpha$
$x_o$ $x_c$ $x_o/x_c$	- $x_o$ -	$x_o$ $x_c$ $x_o/x_c$
$x_o$ $x_c$ $x_o/x_c$	- $x_c$ -	$p_o$ $p_c$ $p_o/p_c$
$x_o$ $x_c$ $x_o/x_c$	- $p_c$ -	$p_o$ $p_c$ $p_o/p_c$
$p_o$ $p_c$ $p_o/p_c$	- $p_o$ -	$p_o$ $p_c$ $p_o/p_c$

Все затруднение в том, что мы имеем фп  $\alpha$  и знаем как она влияет на приписанное  $\alpha$  значение. Мы имеем форму вновь образованного поступка  $O\alpha$ . Но каково влияние фп  $\alpha$  на приписываемое  $O\alpha$  значение? Это зависит от наших взглядов на взаимоотношение норм и ценностей поведения.

а) Можно принять точку зрения, что структура (нравственная сущность) фп вида  $O\alpha$  и  $R\alpha$  жестко детерминруется структурой  $\alpha$  для любого  $\alpha$ . Тогда для этих фп  $x \Leftrightarrow x_o$ ,  $p \Leftrightarrow p_o$ , и мы должны принять верхние значения триад. Этому взгляду соответствует взгляд на норму как на хранилище идеала добра, как на нечто достойное *безусловного* почтения, нечто полностью разделяющее авторитет нравственного долга индивида. В этой парадигме нормы создаются «для всех времен и народов». Здесь, если существует мотивировка  $O\alpha$ , то существует и мотивировка  $O\alpha$ , т.е. законодатель *обязан* проводить в жизнь определенные идеалы, он только тогда достоин своего имени, когда безусловно служит им. Он сам таким образом ничуть не выше издаваемых им предписаний и законов, но напротив, несравненно ниже их. Он не творец, а созерцатель юридического идеала законности, напрямую связанного с нравственным идеалом.

б) Можно, наоборот, принять средние значения триад. Тогда воля законодателя занимает позицию принципиальной отчужденности от нравственных ценностей того общества, для которого вводится законодательство. Она преследует совершенно отличные от поддержания чистоты нравов цели и не обязана нормативизировать весь моральный кодекс до точки с запятой. Поэтому нравственная ценность издаваемых данным законодателем актов всегда определяется не нравственной сущностью соответствующих действий, а приводящими обстоятельствами:  $x \Leftrightarrow x_c$ ,  $p \Leftrightarrow p_c$  для фп  $O\alpha$  и  $R\alpha$ .

с) И, наконец, можно быть реалистом и допускать в законодателе и тот и другой мотив. Это будет соответствовать компромиссной точке зрения, выраженной в принятии нижних значений триад. Здесь, таким образом, моделируются 3 целостных трактовки соотношения закона и морали. Они могут комбинироваться так, что для приписывания нравственной ценности фп  $O\alpha/R\alpha$  при  $\alpha \in \{x_o, p_o\}$  будет принята одна трактовка, а при  $\alpha \in \{x_c, p_c\}$  — другая. Всего, таким образом, возможны девять способов трактовки указанного соотношения.

Относительно подхода к традиционным мпо также может возникнуть неясность. Как правило, неопределяемыми мпо формализо-

ванных кодексов объявляются  $C$  и  $N$ , а прочие вводятся на основе определений. Поэтому табличные построения необходимы только для  $C$  и  $N$ . Определение  $N$  не вызывает вопросов, но  $C$ ? Пусть нравственные значения  $\alpha$  и  $\beta$  имеют индекс  $o$ . Тогда  $C\alpha\beta$  можно определить стандартно, также приписав полученному значению индекс  $o$ . Что если один из поступков имеет индекс  $c$ ? Если при этом  $\beta = x_o$  или  $\alpha = p_o$ , тогда значение  $C\alpha\beta$  стандартно и имеет индекс  $o$ . Если ни то, ни другое, тогда значение  $C\alpha\beta$  имеет индекс  $c$ . Но если обе фп имеют значение с индексом  $c$ ? Тогда  $C\alpha\beta$  чаще всего так же естественно присвоить  $c$ . Но не всегда. Здесь может иметь место нечто похожее на «зеленый эффект» — когда морально-правовое значение каждого элемента, комбинации случайно, но в совокупности они создают ситуацию, которая в любом контексте сохраняет свою морально-правовую ценность. Поясним это на примере. Субъект  $X$  дает нуждающемуся в деньгах  $U$  займы. Само по себе это не обязательно хорошее деяние —  $U$  может нуждаться в деньгах для проведения террористического акта и  $X$  это может быть известно. Но пусть дело обстоит иначе. Пусть затем  $X$  просит займы у  $U$ , и  $U$  отказывает ему. Само по себе это не обязательно плохое деяние, в силу указанных выше причин. Но в соединении с предыдущим действием  $X$  это безусловно плохой поступок, представляющий собой проявление неблагодарности. Такие казусы в табличном определении  $C\alpha\beta$  могут быть учтены полностью (1), отчасти (2) или не учтены вовсе (3). Комбинируя эти три трактовки фп  $C\alpha\beta$  с девятью трактовками  $O\alpha$  и  $P\alpha$ , получаем 27 вариантов построения четырехзначной квазифункциональной АДЗ и столько же модификаций созданных на их основе формализованных кодексов.

Сформулируем несколько таких вариантов, ограничившись теми, которые уже достаточно разработаны проф. Ивлевым для алетических модальностей. Пусть  $i \in \{a, a-b, c\}$ ,  $a, j \in \{1, 2, 3\}$ . Пусть алгебры, в которых  $O$  и  $P$  определяются в соответствии с  $a$ - $b$  позицией, это такие алгебры, в которых для  $\alpha \in \{x_o, p_o\}$  принимается позиция  $a$ , а для  $\alpha \in \{x_c, p_c\}$  — позиция  $b$ . Тогда мы будем рассматривать кодексы вида  $\Sigma_{ij}$ , где  $ij$  обозначает табличное определение  $O$ ,  $P$  и  $C$ , принимаемое в алгебре, на которой основан данный кодекс. Все эти кодексы формулируются в одном языке:

*а) Алфавит:*

i)  $\alpha, \beta, \gamma, \delta, \alpha_1, \dots$  — знаки для афп

ii)  $N, C$  — знаки для мпо;  $O, P$  — знаки для модальных операторов

*б) Определение фп:*

i) афп есть фп

ii) Если  $\Phi$  и  $\Psi$  — фп, тогда  $N\Phi, C\Phi\Psi, O\Phi, P\Phi$  — фп.

iii) Ничто иное не есть фп.

*в) Определение производных мпо:*

i)  $A\alpha\beta =_{df} C N\alpha\beta$

ii)  $K\alpha\beta =_{df} N A N \alpha N \beta$

Особенности формулировок кодексов  $\Sigma_{ij}$ , табличных определений для основных функторов соответствующих АДЗ, особенности определений функций  $\Phi$  и  $\Psi$ , а также квазифункции  $||_{\Phi}$  отражены в данной ниже таблице. Кодексы  $\Sigma_{ij}$  также как и  $\Sigma_m$  строятся на основе кодекса  $\Psi$ .

# ЧАСТЬ 1

Параметры	Для всех $\Sigma_{ij}$		Для $\Sigma_{ij}$			Для $\Sigma_{\alpha\beta}$		
Табличные определения	$\alpha$	$Na$	$\alpha$	$O\alpha$	$R\alpha$	$\alpha$	$O\alpha$	$R\alpha$
	$x_o$	$p_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$
	$x_c$	$p_c$	$x_c$	$x_c$	$x_c$	$x_c$	$p_c$	$x_c$
	$p_o$	$x_o$	$p_o$	$p_o$	$p_o$	$p_o$	$p_o$	$p_o$
	$p_c$	$x_c$	$p_c$	$p_c$	$x_o$	$p_c$	$p_c$	$x_c$
Схемы бфп и правила мотивации	$A_1: CO\alpha\alpha$ $A_2: CNONaPa$ $A_3: CR\alpha N\alpha Na$ $ПМ:  \alpha, Ca\beta \rightarrow  \beta$ $ПМ: замена произвольного числа вхождений NNa вхождениями \alpha и наоборот.$		$A_1: CO\alpha O\alpha\alpha$ $A_2: CP\alpha\alpha O\alpha$ $A_3: CP\alpha OPa$ $A_4: CPP\alpha Pa$			$A_1: CPO\alpha Pa$ $A_2: CP\alpha PO\alpha$ $A_3: CO\alpha OR\alpha$ $A_4: CO\alpha O\alpha\alpha$ $A_5: CPP\alpha Pa$		
Определения $\varphi$ и $ \varphi$ и шаг в индуктивном определении $  _\varphi$ (в остальном определение $  _\varphi$ стандартно, см. $\Sigma_m$ )	$\varphi(\alpha) \in \{x_o, x_c, p_o, p_c\}$ $Na = x_o \Leftrightarrow  \alpha  = p_o$ $Na = x_c \Leftrightarrow  \alpha  = p_c$ $Na = p_o \Leftrightarrow  \alpha  = x_o$ $Na = p_c \Leftrightarrow  \alpha  = x_c$ Описание шага для $  _\varphi$ при $\alpha = N\beta$ см. выше определение $ \alpha $ с заменой вхождений $\beta$ $  _\varphi$ вхождениями $  _\varphi$		$O\alpha _\varphi = x_o \Leftrightarrow  \alpha  = x_o$ $O\alpha _\varphi = p_o \Leftrightarrow  \alpha  \in \{x_o, p_o, p_c\}$ $R\alpha _\varphi = x_o \Leftrightarrow  \alpha  \in \{x_o, x_c, p_c\}$ $R\alpha _\varphi = p_o \Leftrightarrow  \alpha  = p_o$ Описание шага для $  _\varphi$ при $\alpha = O\beta$ или $\alpha = R\beta$ — стандартной заменой			$O\alpha _\varphi = x_o \Leftrightarrow  \alpha  = x_o$ $O\alpha _\varphi = p_c \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = x_c$ или $ \alpha _\varphi = p_c$ $O\alpha _\varphi = p_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = p_o$ $R\alpha _\varphi = x_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = x_o$ $R\alpha _\varphi = x_c \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = x_c$ или $ \alpha _\varphi = p_c$ $R\alpha _\varphi = p_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = p_o$ Описание шага для $  _\varphi$ — стандартной заменой.		

# ЧАСТЬ 2

Для $\Sigma_{\alpha}$			Для $\Sigma_{\alpha}$					Для $\Sigma_{\alpha}$					Для $\Sigma_{\alpha}$							
$\alpha$	$O\alpha$	$R\alpha$	$C$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$	$\beta$	$C$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$	$\beta$	$C$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$	$\beta$
$x_o$	$x_o/x_c$	$x_o/x_c$	$x_o$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$		$x_o$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$		$x_o$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$	
$x_c$	$p_o/p_c$	$x_o/x_c$	$x_c$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$		$x_c$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$		$x_c$	$x_o$	$x_c$	$p_o$	$p_c$	
$p_o$	$p_o/p_c$	$p_o/p_c$	$p_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$		$p_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$		$p_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	
$p_c$	$p_o/p_c$	$x_o/x_c$	$p_c$	$x_o$	$x_c$	$x_c$	$x_c$		$p_c$	$x_o$	$x_c$	$x_c$	$x_c$		$p_c$	$x_o$	$x_c$	$x_c$	$x_c$	
			$\alpha$						$\alpha$						$\alpha$					
			$A_{31}$ : CNPaOCa $\beta$ $A_{32}$ : CO $\beta$ OCa $\beta$ $A_{33}$ : COCa $\beta$ CPaO $\beta$ $A_{34}$ : CPCa $\beta$ COaP $\beta$ $A_{35}$ : CPPPaCa $\beta$ $A_{36}$ : CPNaPaCa $\beta$					Имеют место $A_{31}$ – $A_{32}$ , $A_{34}$ – $A_{35}$ $A_{21}$ : COCa $\beta$ COaO $\beta$ $A_{22}$ : COCa $\beta$ CPaP $\beta$ $A_{23}$ : COCa $\beta$ CPaCPN $\beta$ CN $\alpha$ N $\beta$					Имеют место $A_{31}$ – $A_{32}$ , $A_{34}$ – $A_{35}$ , $A_{21}$ – $A_{22}$							
$ O\alpha _\varphi = x_o/x_c \Leftrightarrow  \alpha _\varphi =$ $ O\alpha _\varphi = p_o/$ $p_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi \in \{x_o, p_o, p_c\}$ $ R\alpha _\varphi = x_o/x_c \Leftrightarrow  \alpha _\varphi =$ $ R\alpha _\varphi = p_o/$ $p_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi \in \{x_o, x_c, p_c\}$ Шаг для $  _\varphi$ при $\alpha = O\beta$ : $ \beta _\varphi = x_o \Rightarrow  O\beta _\varphi \in \{x_o,$ $x_c\}$ ; $ \beta _\varphi = x_c$ или $ \beta _\varphi =$ $p_o$ или $ \beta _\varphi = p_o \Rightarrow  O\beta _\varphi \in$ $\{p_o, p_c\}$ ; $ \beta _\varphi = x_o$ или $ \beta _\varphi = p_o$ или $ \beta _\varphi = x_c$ $\Rightarrow  R\beta _\varphi \in \{x_o, x_c\}$ ; $ \beta _\varphi =$ $p_o \Rightarrow  R\beta _\varphi \in \{p_o, p_c\}$			$ Ca\beta _\varphi = x_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi =$ п или $ \beta _\varphi = x_o$ $ Ca\beta _\varphi = p_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi =$ $x_o$ или $ \beta _\varphi = x_c$ при $ \beta _\varphi = p_o$ или же $ \alpha _\varphi =$ $x_o$ и $ \beta _\varphi = p_o$ $ Ca\beta _\varphi = p_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi =$ $x_o$ и $ \beta _\varphi = p_o$ $ Ca\beta _\varphi = x_c \Leftrightarrow  \alpha _\varphi =$ п и $ \beta _\varphi = x_o$ или $ \alpha _\varphi = p_o$ и $ \beta _\varphi = x_c$ Шаг для $  _\varphi$ при $\alpha = C\beta$ – стандартной заменой.					$ Ca\beta _\varphi = x_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = x_o$ , $ \beta _\varphi =$ $x_o$ или $ \alpha _\varphi = p_o$ , $ \beta _\varphi =$ $p_o$ или $ \beta _\varphi = x_c$ или $ \beta _\varphi =$ $p_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = p_o$ , $ \beta _\varphi =$ $x_o$ или $ \beta _\varphi = p_o$ Шаг для $  _\varphi$ при $\alpha = C\beta$ Если $ C\beta _\varphi = p_o$ или $ C\beta _\varphi = p_c$ , то шаг получается стандартной заменой. $ \beta _\varphi = p_o$ или $ \beta _\varphi = p_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = x_o$ $ \beta _\varphi = x_o$ или $ \beta _\varphi =$ $x_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = x_o$ $ \beta _\varphi = p_o$ или $ \beta _\varphi =$ $p_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = p_o$ $ \beta _\varphi = x_o$ или $ \beta _\varphi =$ $x_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = x_o$ $ \beta _\varphi = p_o$ или $ \beta _\varphi =$ $p_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = p_o$					$ Ca\beta _\varphi = x_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = x_o$ , $ \beta _\varphi =$ $x_o$ или $ \alpha _\varphi = p_o$ , $ \beta _\varphi =$ $p_o$ или $ \beta _\varphi = x_c$ или $ \beta _\varphi =$ $p_o \Leftrightarrow  \alpha _\varphi = p_o$ , $ \beta _\varphi =$ $x_o$ или $ \beta _\varphi = p_o$ Шаг для $  _\varphi$ при $\alpha = C\beta$ Если $ C\beta _\varphi = p_o$ или $ C\beta _\varphi = p_c$ , то шаг получается стандартной заменой. $ \beta _\varphi = p_o$ или $ \beta _\varphi = p_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = x_o$ $ \beta _\varphi = x_o$ или $ \beta _\varphi =$ $x_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = x_o$ $ \beta _\varphi = p_o$ или $ \beta _\varphi =$ $p_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = p_o$ $ \beta _\varphi = x_o$ или $ \beta _\varphi =$ $x_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = x_o$ $ \beta _\varphi = p_o$ или $ \beta _\varphi =$ $p_c \Rightarrow  C\beta _\varphi = p_o$							

<sup>1</sup> Везде, где \* читать  $x_o/x_c$ .

<sup>2</sup> Что значит  $|O\beta|_\varphi = x_o$ ,  $|O\beta|_\varphi = x_c$ .

<sup>3</sup> В дальнейшем при  $|Ca\beta|_\varphi \in \{x_o, p_o, p_c\}$  квазифункция  $||_\varphi$  определяется также как в этой колонке

Все кодексы  $\Sigma_j$  являются корректными и семантически полными относительно выражаемых ими вариантов АДЗ. Доказательство этого автор опускает по уже указанным для кодекса  $\Sigma_m$  причинам. Выделенными значениями в алгебрах кодексов  $\Sigma_j$  являются  $x_o$  и  $x_c$ , т.е. данная фп из некоторого  $\Sigma_j$  тождественно хороша, если и только если она принимает значение из  $\{x_o, x_c\}$ .

Дадим содержательный комментарий формулировок кодексов  $\Sigma_j$ . Схемы бфп данных кодексов весьма выпукло представляют основные положения выделенных нами ценностных позиций в отношении нормотворчества.

$A_{01}$ : в ответ на нормативизацию  $\alpha$  хорошо совершать  $\alpha$ .

$A_{02}$  и  $A_{03}$ : эквивалентны утверждению равнозначности  $NPN\alpha$  и  $O\alpha$ , а также  $NON\alpha$  и  $P\alpha$ .

$A_{a1}$ : если нормативизация  $\alpha$  принесет добро, ты обязан ее произвести.

$A_{a2}$ : если этично терпимое отношение к нормативизации  $\alpha$ , то хорошо объявить  $\alpha$  обязательным.

$A_{a3}$ : если хороша терпимость по отношению к  $\alpha$ , ты обязан объявить  $\alpha$  терпимым.

$A_{a4}$ : если терпимость по отношению к терпимому отношению к  $\alpha$  согласуется с нравственными идеалами, значит хорошо объявить  $\alpha$  терпимым.

$A_{b1} - A_{b2}$ : если хороша терпимость к нормативизации  $\alpha$ , то хорошо объявить  $\alpha$  терпимым и наоборот.

$A_{b3}$ : если хороша нормативизация  $\alpha$ , ты обязан терпимо отнестись к  $\alpha$

$A_{b4} = A_{a1}$ ,  $A_{b5} = A_{a4}$ .

Что касается общих для всех кодексов  $\Sigma_j$  схем бфп  $A_{01} - A_{03}$ , то они выражают фундаментальные ценности всякого нормотворчества: ценность законопослушности и лояльности ( $A_{01}$ ) и ценность отсутствия пробелов в праве ( $A_{02} - A_{03}$ , из которых следует, что все, что не запрещено, то разрешено, и наоборот). Такими схемами бфп ограничиваются кодексы вида  $\Sigma_c$ , где соотношение между моралью и законодательством максимально неопределенно. Такие «аморальные» трактовки законодательных ценностей применимы в ситуациях, когда разговоры о морали абсолютно неуместны. Кодексы вида  $\Sigma_j$  представляют наиболее непосредственно связанную с моралью трактовку законодательных ценностей. Их применение уместно в ситуациях социальной, экономической и политической стабильности в рамках гражданского законодательства, когда основной заботой законодателя становится поддержание нравственности. Кодексы, представляющие а-б-позицию, дают некоторую «либеральную» альтернативу отдающей ригоризмом а-позиции: законодатель не обязан быть ревнителем нравственности, но он должен хотя бы не противоречить ей своими установлениями. Данная трактовка естественна для чрезвычайных ситуаций: войны, голода, эпидемии и проч., когда на первый план выходят чисто материальные нужды. Уместна она и в условиях столкновения различных систем ценностей в многонациональных обществах или обществах, стоящих на грани гражданской войны, когда упор на отдельно взятую систему ценностей может спровоцировать социальный взрыв. Заметим, что данные бфп можно также истолковать не как моральный кодекс законодателя, а как



позицию рядового гражданина по отношению к действиям законодателя, т.е. основу правовой самодисциплины, которая позволяет данному законодателю пренебречь формальной легализацией всех норм, непосредственно предполагаемых данной нормой.

#### IV

*Четырехзначная АДЗ с одним выделенным значением.* Как уже было сказано, выделенными значениями в кодексах  $\Sigma_{ij}$  являются  $x_o$  и  $x_c$ , т.е. тождественно хорошими и мотивируемыми (эти два класса в силу корректности и семантической полноты кодексов  $\Sigma_{ij}$  совпадают) в данных кодексах являются фп, принимающие при любых значениях входящих в них афп  $x_o$  или  $x_c$  или  $x_o/x_c$ . Поэтому все эти кодексы ненормальны в смысле С. Крипке. Т.е. в них не может быть введено правило формально-этической мотивации, гласящее, что  $O\alpha$  мотивировано тогда, когда мотивировано  $\alpha$ . Действительно,  $\alpha$  может быть мотивировано и в тех случаях, когда оно принимает  $x_c$ , но тогда  $O\alpha$  принимает значения из  $\{p_o, p_c\}$ , и упомянутое правило не во всех случаях сохраняет тождественную «хорошесть» мотивируемых фп, что влечет некорректность данного кодекса из  $\Sigma_{ij}$ . Но если мы объявим выделенным значением только  $x_o$ , мы сможем построить нормальные в смысле Крипке кодексы на основе кодексов из  $\Sigma_{ij}$ . Действительно,  $\alpha$  тогда мотивировано если и только если  $\alpha$  принимает  $x_o$ . Но тогда и  $O\alpha$  принимает  $x_o$  и мотивировано также. Следовательно ПМ:  $|\neg\alpha \rightarrow |\neg O\alpha$  сохраняет тождественную «хорошесть» мотивируемых фп. Что касается прочих ПМ кодексов  $\Sigma_{ij}$ , то их допустимость очевидна. Докажем тождественную «хорошесть» (при выделенном  $x_o$ ) схем бфп  $A_{01} - A_{03}$  и  $A_{a1} - A_{a4}$ :

##### ЧАСТЬ 1

$\alpha$	$N\alpha$	$O\alpha$	$P\alpha$	$ON\alpha$	$OO\alpha$	$PP\alpha$	$OP\alpha$
$x_o$	$p_o$	$x_o$	$x_o$	$p_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$
$x_c$	$p_c$	$p_o$	$x_o$	$p_o$	$p_o$	$x_o$	$x_o$
$p_o$	$x_o$	$p_o$	$p_o$	$x_o$	$p_o$	$p_o$	$p_o$
$p_c$	$x_c$	$p_o$	$x_o$	$p_o$	$p_o$	$x_o$	$x_o$

##### ЧАСТЬ 2

$NON\alpha$	$CO\alpha$	$CNON\alpha Pa$	$CP\alpha NON\alpha$	$CO\alpha OO\alpha$	$CPP\alpha Pa$	$CPO\alpha O\alpha$	$CP\alpha OP\alpha$
$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$
$x_c$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$
$p_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$
$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$	$x_o$

Как легко убедиться, тождественная «хорошесть» данных схем бфп не зависит от принимаемой трактовки  $Ca\beta$  (т.к. во всех схемах всегда либо антецедент фп принимает  $p_o$ , либо консеквент —  $x_o$ ).

Докажем тождественную «хорошесть» «импликативных» (выражающих свойства  $Ca\beta$ ) схем бфп.

$A_{31}$ : пусть  $\alpha$  не принимает  $p_o$ . Тогда  $NPa$  принимает  $p_o$  и вся фп принимает  $x_o$ . Пусть далее  $\alpha$  принимает  $p_o$ . Тогда  $NPa$  принимает  $x_o$ ,  $Ca\beta$  принимает  $x_o$ .  $OCa\beta$  принимает  $x_o$  и вся фп так же.

$A_{32}$ : пусть  $\beta$  не принимает  $x_o$ . Тогда  $O\beta$  принимает  $p_o$  и вся фп —  $x_o$ . Пусть  $\beta$  принимает  $x_o$ . Тогда  $Ca\beta$  и  $OCa\beta$  принимают  $x_o$ , и вся фп также.

$A_{33}$ : пусть  $S\alpha\beta$  не принимает  $x_0$ , тогда  $OS\alpha\beta$  принимает  $p_0$  и вся фп —  $x_0$ . Пусть  $S\alpha\beta$  принимает  $x_0$ , тогда либо  $\beta$  принимает  $x_0$ , а с ней  $O\beta$ ,  $CR\alpha O\beta$  и вся фп, либо  $\alpha$  принимает  $p_0$ ,  $R\alpha$  — также, а  $CR\alpha O\beta$  и вся фп принимают  $x_0$ .

$A_{34}$ : пусть  $S\alpha\beta$  не принимает  $p_0$ , тогда  $PS\alpha\beta$  —  $x_0$  и неверно, что  $\beta$  —  $p_0$ , а  $\alpha$  —  $x_0$ . Тогда  $R\beta$ ,  $CO\alpha R\beta$  и вся фп принимают  $x_0$ . Пусть  $S\alpha\beta$  принимают  $p_0$ , тогда это же значение принимает  $PS\alpha\beta$ , а вся фп принимает  $x_0$ .

$A_{35}$ : пусть  $\beta$  не принимает  $p_0$ , тогда  $R\beta$  —  $x_0$  и неверно, что  $S\alpha\beta$  —  $p_0$ . Тогда  $PS\alpha\beta$  и вся фп —  $x_0$ . Пусть  $\beta$  принимает  $p_0$ , тогда  $R\beta$  —  $p_0$  и вся фп —  $x_0$ .

$A_{21}$ : пусть  $S\alpha\beta$  не принимает  $x_0$ . Тогда  $OS\alpha\beta$  —  $p_0$  и вся фп —  $x_0$ . Пусть  $S\alpha\beta$  —  $x_0$ , тогда или  $\alpha$  —  $p_0$  или  $\beta$  —  $x_0$ , т.е. или  $O\alpha$  —  $p_0$  или  $O\beta$  —  $x_0$ . Тогда  $CO\alpha O\beta$  и вся фп —  $x_0$ .

$A_{22}$ : пусть  $S\alpha\beta$  не принимает  $x_0$ . Тогда  $OS\alpha\beta$  —  $p_0$ , и вся фп —  $x_0$ . Пусть  $S\alpha\beta$  —  $x_0$ , тогда или  $\alpha$  и  $R\alpha$  —  $p_0$  или  $\beta$  и  $R\beta$  —  $x_0$ , тогда  $CR\alpha R\beta$  —  $x_0$  и вся фп —  $x_0$ .

$A_{23}$ : доказательство опускается; заинтересованный читатель может выполнить его в качестве упражнения.

Таким образом, поскольку тождественная «хорошесть» имеет место для всех схем бфп и сохраняется принятыми в данных кодексах правилами мотивации, все мотивируемые в их рамках фп являются тождественно хорошими. Кроме того, на данные кодексы может быть без существенных изменений перенесено доказательство семантической полноты для кодексов вида  $\Sigma_{aj}$ .

Теперь рассмотрим формализованные кодексы  $\Sigma_i$ ,  $\lambda \in \{I, T, S4, S5\}$ , которые представляют собой варианты аксиоматизации аналогичные классическим исчислениям алетических модальностей. Они имеют выделенное значение  $x_0$  и строятся на основе четырехзначного варианта БАП. Для мотивации форм законотворческой деятельности в них предлагаются следующие схемы бфп и ПМ:

$\Sigma_i$ :  $A_i$ :  $CO\alpha\beta CO\alpha O\beta$

ПМ:  $|- \alpha \rightarrow |- O\alpha$

$\Sigma_i$ :  $A_i$ , ПМ,  $A_i$ :  $CO\alpha\alpha$

$\Sigma_{s4}$ :  $A_i$ ,  $A_i$ , ПМ,  $A_{s4}$ :  $CO\alpha O\alpha$

Тождественная «хорошесть»  $A_i$ ,  $A_i$ , ПМ,  $A_{s4}$  обоснована выше.

$\Sigma_{s5}$ :  $A_i$ ,  $A_i$ , ПМ,  $A_{s5}$ :  $CNO\alpha ONO\alpha$

Обоснуем тождественную «хорошесть»  $A_{s5}$ : пусть  $\alpha$  не принимает  $x_0$ , тогда  $O\alpha$  принимает  $p_0$ ,  $NO\alpha$ ,  $ONO\alpha$  и вся фп —  $x_0$ . Пусть  $\alpha$  принимает  $x_0$ , тогда  $O\alpha$  —  $x_0$ ,  $NO\alpha$  —  $p_0$  и вся фп —  $x_0$ .

Таким образом в рамках четырехзначной АДЗ с одним выделенным значением имеем трактовку модальных операторов  $O$  и  $P$ , структурно подобную классической трактовке операторов  $\Box$  и  $\Diamond$ . Правда здесь возникают два серьезных затруднения.

Во-первых, трактовки  $O$  и  $P$  представленные в кодексах из  $\Sigma_i$  и  $\Sigma_{abj}$ , оказываются непригодными в рамках данной АДЗ. В  $\Sigma_i$  кодексах при  $\alpha$  —  $x_0$ ,  $O\alpha$  принимает  $x_0/x_0$ , т.е. не является мотивированным. В  $\Sigma_{abj}$  кодексах при  $\alpha$  —  $x_0$   $R\alpha$  принимает  $x_0$  и таким образом например  $A_{s4}$  при  $\alpha$  —  $x_0$  так же принимает  $x_0$ , т.е. не является тождественно хорошей. Таким образом теряется плюрализм ценностных трактовок действий законодателя и сужается круг рассматриваемых нормативных систем.

Во-вторых, в четырехзначной БАП с одним выделенным значением не являются тождественно хорошими многие фп, мотивированные в кодексе  $\Psi$ . Например,  $CC\alpha C\beta\alpha$  при  $\alpha \rightarrow x_c$  и  $\beta \rightarrow x_c$  так же принимает значение  $x_c$ . Таким образом значительно ослабляются мотивационные средства кодексов, построенных на основе данной АДЗ в отношении фп, не имеющих вхождений операторов  $O$  или  $P$ .

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Автору представляется, что предпринятые в данной статье шаги по формализации ценностного отношения к нормотворчеству достойны дальнейшего развития и могут быть плодотворно применены в философии права. Особенно перспективными могут оказаться разработки следующих проблем:

1. Исследование операторов  $O$  и  $P$  в математической юриспруденции правовых предикатов первого порядка (о ней см. Лобовиков В.О. 1984, 1998).

2. Применение построенных абстрактных моделей ценностного отношения к нормотворчеству для структурного анализа и истолкования исторически сложившихся типов правовой культуры.

3. Содержательное обоснование и истолкование морально-правовых аналогов семантик возможных миров.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ивин А.А. Логика норм. М., 1973
2. Иалев Ю.В. Модальная логика. М., 1991.
3. Лобовиков В.О. Модальная логика оценок и норм с точки зрения содержательной этики и права. Красноярск, 1984.
4. Лобовиков В.О. «Искусственный интеллект», формальная этика и морально-правовой выбор. Свердловск, 1988.
5. Лобовиков В.О. Математическое правоведение. Ч. 1. Естественное право. Екатеринбург, 1998.

*В.О.Лобовиков*

## **ЛОГИКО-МАТЕМАТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО (ИСТИННОСТНО-ФУНКЦИОНАЛЬНОГО) И ОЦЕНОЧНОГО (ЦЕННОСТНО-ФУНКЦИОНАЛЬНОГО) АСПЕКТОВ ИНТЕРСУБЪЕКТНЫХ АКТОВ НОРМОТВОЧЕСТВА И ОТВЕТСТВЕННОСТИ**

### **ФОРМАЛЬНО-ЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА МОРАЛЬНО-ПРАВОВЫХ НОРМ, ОЦЕНОК И ЭМОЦИЙ**

Данная статья посвящена исследованию когнитивного и ценностно-аспектов межсубъектных (т.е. субъект-субъектных) актов нормотворчества и ответственности в формальной юриспруденции. Предметом исследования в статье являются (1) когнитивные, т.е. истинностные, функции, (2) ценностные функции и (3) смешанные (например, истинностно-ценностные) функции, представленные морально-правовыми

**формами** интересубъектных актов нормотворчества и ответственности. В соответствии с указанным предметом, метод исследования в статье является **структурно-функциональным**. Морально-правовые формы актов нормотворчества и актов ответственности рассматриваются в работе как морально-правовые операции (ценностные и истинностно-ценностные функции), определенные на множестве поступков. Совокупность морально-правовых операций и отношений, определенных на множестве поступков, образует алгебру поступков [3—5]. Поэтому в качестве метода исследования в данной статье систематически используется математическое (алгебраическое) моделирование. Для того, чтобы читатель мог понять развиваемую в статье концепцию взаимосвязи познавательного и оценочного аспектов субъект-субъектных актов нормотворчества и ответственности в формальной юриспруденции, необходимо вначале систематически изложить основные положения формальной юриспруденции вообще и алгебры поступков в особенности.

Прежде чем перейти к последовательному изложению системы дефиниций, лежащих в основе алгебры поступков, необходимо охарактеризовать систему исходных научных абстракций, идеализаций и мировоззренческих допущений, определяющих предмет и метод этой алгебры. Предметом математического моделирования в алгебре поступков является не содержательное, а **формальное** правоправедение. **Формальное правоправедение** (или формальная юриспруденция) — раздел (аспект) правоправедения, в котором исследуются **правовые формы** поведения (абстрагированные от его нравственно-правового содержания) с целью нахождения формальных критериев правильности поведения. [Термин «право» используется в алгебре поступков в значении «естественное право», которое, в отличие от «позитивного права», не проводит **принципиального (абсолютного) различия** между правом и моралью, т.е. рассматривает мораль и право как **единую** систему. Поэтому, систематически используемые в данной работе **объединяющие** (в смысле неисключающей дизъюнкции) понятия «нравственно-правовое», «морально-правовое» и т.п. не должны сбивать с толку, вызывать удивление, негодование и т.п. Это не случайная ошибка в словоупотреблении, это выражение принципиальной позиции, существенной для доктрины естественного права.] Формальная юриспруденция — важный раздел правоправедения, так как **формально-юридическая правильность** поведения является **необходимым**, хотя и **недостаточным**, условием успеха в избегании зла и в стремлении к добру. При этом вопрос «Что есть добро и что есть зло? (Что такое хорошо и что такое плохо?)» формальная юриспруденция не решает и даже не претендует на его постановку. Вопрос этот относится к компетенции **содержательной** юриспруденции. Некоторое конкретное решение этого вопроса содержательной юриспруденцией, а также фактически существующая способность людей с практически достаточной степенью точности отличать в содержании поведения добро от зла, есть необходимое условие (предпосылка) возникновения, успешного использования и развития формальной юриспруденции. Специфической особенностью формального правоправедения (в отличие от правоправедения содержательного) является возможность и целесообразность использования в нем тех или иных под-

ходящих математических (в особенности алгебраических) моделей. Так, например, в рамках формального правоповедения (и формальной этики) была предложена и всесторонне исследована **морально-правовая** (нелогическая) интерпретация (область приложения) математического аппарата логики предикатов первого порядка [3, 5].

Не следует отождествлять формальную юриспруденцию, исследующую **форму поведения** и являющуюся разделом **правоповедения**, с **формальной модальной логикой**, исследующей форму оценочных и нормативных морально-правовых **суждений и рассуждений** о поведении и являющуюся разделом **логики**. Формальная юриспруденция вполне может быть логически неформализованной (и в этом конкретном смысле содержательной) дисциплиной, в своих собственных целях осуществляющей **непосредственное** математическое моделирование **правовой** структуры поведения. В формальной юриспруденции как особом научном направлении исследования оценок, норм, предпочтений и действий, существенно отличающемся от формальной логики деонтических и аксиологических модальностей, специфика подхода заключается в том, что предметом содержательного рассмотрения и математического моделирования является не **логическая форма** оценок и норм как **суждений** (мыслей), а **морально-правовая форма** оценок и норм как **поступков**. Исследовательская активность при этом заметно перемещается с анализа **логической структуры мысли о морально-правовых действиях** на непосредственный анализ **морально-правовой структуры самих действий**. Формально-юридический подход отнюдь не отрицает формально-логический, а наоборот, будучи качественно иным, находится с ним в **отношении дополнителности**.

Простейшим конкретным примером формально-юридической **системы** законов **естественного права** является алгебра поступков. Эта алгебра служит моделью **ригористической** (двузначной) формальной юриспруденции естественного права. Правовой ригоризм **четко** разделяет **все** в человеческой деятельности на «черное» и «белое». Объектом правовых оценок служат действия людей. За основу алгебраической теории ригористических правовых оценок берется множество поступков. Поступками в данной алгебре называются, по определению, все те и только те действия, которые объективно являются либо хорошими, либо плохими. Союз «либо-либо» обозначает строгую (исключающую) дизъюнкцию: либо то, либо другое обязательно имеет место, третьего не дано. Одним из логических следствий данного определения оказывается утверждение о том, что общественно нейтральных поступков нет. Приведенная выше дефиниция и вытекающие из нее следствия не означают, однако, отрицание наличия в действительности юридических и морально безразличных (ни плохих, ни хороших) действий. Очевидно, что существуют действия, о которых невозможно достаточно аргументированно утверждать ни то, что они плохи, ни то, что они хороши. Например, действие субъекта, заключающееся в том, что он сегодня купил хлеб не в магазине № 2 около своего дома, а в магазине № 27 около места своей работы, вполне может быть общественно нейтральным. В этой связи утверждение о том, что всякий поступок является либо плохим, либо хорошим, а общественно нейтральных (ни плохих, ни хороших) поступков нет, может показаться противоречащим

содержательной юриспруденции и этике. Однако противоречие возникает лишь в том случае, когда определенное выше понятие «поступок» отождествляется с понятием «действие». В рамках же развиваемой концепции между поступками и действиями проводится существенное различие. **Всякий поступок есть действие, но не всякое действие есть поступок.** Поэтому утверждение о том, что ни один поступок не является общественно нейтральным, и согласие с тем, что общественно безразличные действия все же существуют, логически не противоречат друг другу. В соответствии с принятым в двузначной формальной юриспруденции определением понятия «поступок», все те акции, которые по каким-либо причинам нельзя (бессмысленно) рассматривать как плохие или хорошие, просто не считаются поступками. Такими действиями являются, например, все те операции, которые человек не мог или не может совершить из-за каких-то независящих от него обстоятельств, т.е. действия, совершаемые при отсутствии свободы выбора.

В рамках формальной юриспруденции, элементы множества {х (хорошо), п (плохо)} называются ценностными юридическими (или правовыми) значениями поступков. Поступки делятся на простые и сложные. Сложные представляют собой определенным образом связанную совокупность простых. Для оценки сложных поступков очень важно знать, как зависит их правовое значение от правовых значений входящих в них простых поступков, точно так же, как для логики высказываний очень важно знать, как зависит логическое значение сложного высказывания от логических значений входящих в него простых высказываний. На множестве поступков для произвольно взятых поступков а и в могут быть (а могут и не быть) определены бинарные правовые операции: Кав (объединение поступков а и в в поведение); Оав (исключающий правовой выбор наиболее хорошего или наименее плохого поступка среди поступков а и в); Аав (неисключающий правовой выбор наиболее хорошего или наименее плохого поступка среди поступков а и в); ответное действие, т.е. реакция, Сав (совершение в в ответ на совершение а), Тав (уравнивание ценности поступков а и в); а также унарная правовая операция На (воздержание от а, т.е. свободное несовершение поступка а), результаты которых также могут принадлежать (а могут и не принадлежать) множеству поступков. То же самое можно сказать по поводу следующих пар унарных правовых операций: (1) Па и Уа (противодействие совершению а, т.е. пресечение а, и содействие, т.е. соучастие, в совершении а, соответственно); (2) За (отрицательная оценка, т.е. осуждение, поступка а) и Да (положительная оценка, т.е. одобрение, поступка а). Ценностно-функциональный смысл правовых операций К, О, А, С, Т, Н, П, У, З, Д определяется следующей ниже таблицей, если и только если действия, имеющие форму а, в, На, Па, Уа, За, Да, Кав, Оав, Аав, Сав, Тав являются поступками. (В противном случае таблица неприменима. Так, например, если а и в — поступки, а Кав не есть поступок, то определять правовое значение Кав по этой таблице нельзя).

а	в	На	Па	Уа	За	Да	Кав	Аав	Сав	Тав	Оав
х	х	п	п	х	п	х	х	х	х	х	п
х	п	п	п	х	п	х	п	х	п	п	х
п	х	х	х	п	х	п	п	х	х	п	х
п	п	х	х	п	х	п	п	п	х	х	п

Простыми поступками будем называть, по определению, поступки, в которые не входит ни одна из рассматриваемых нами унарных и бинарных операций. Сложными поступками будем называть, по определению, поступки, не являющиеся простыми, т.е. поступки, в которые входит хотя бы одна из рассматриваемых нами операций. Простые правовые формы поступков являются, по определению, правовыми формами простых поступков. Сложные правовые формы поступков являются, по определению, правовыми формами сложных поступков. Поступки формально-юридически равноценны, по определению, если и только если их правовые формы формально-юридически равноценны. По определению, правовые формы (поступков) формально-юридически равноценны, если и только если они (эти правовые формы) принимают одинаковые ценностные юридические значения при любой возможной комбинации ценностных юридических значений входящих в них простых правовых форм, т.е. правовых форм простых поступков. Простые правовые формы (поступков) представляют собой ценностные переменные, областью допустимых значений которых является двухэлементное множество  $\{x, p\}$ , а сложные правовые формы (поступков) представляют собой ценностные функции от этих переменных. Областью значений этих ценностных функций является то же самое двухэлементное множество  $\{x, p\}$ . Таким образом, ценностная функция есть функция, определенная на  $\Pi^a$  (т.е. на  $\Pi$ -кратном декартовом произведении множества  $\Pi$  самого на себя) со значениями в  $\Pi$ , где  $\Pi = \{x, p\}$ , и  $\Pi$  есть некоторое целое неотрицательное число. Иначе говоря, ценностная функция есть функция от  $\Pi$  аргументов, причем каждый аргумент может принимать значение  $x$  или  $p$  и сама функция имеет значение  $x$  или  $p$ . Обозначим отношение формально-юридической равноценности правовых форм поступков символом  $\equiv$ , а отношение формально-юридической неравноценности правовых форм поступков — символом  $\neq$ . В приведенном ниже некотором «джентельменском наборе» схем формально-юридических равноценностей и неравноценностей (представляющих собой важный аспект ригористической доктрины естественного права) буквы w, u, m используются для обозначения произвольно взятых правовых форм поступков (любых, а не только простых).

Коммутативность  
(R1—R5)

R1:  $Kwu = Kuw$

R2:  $Awu = Auw$

R3:  $Twu = Twu$

R4:  $Owu = Ouw$

R5:  $Cwu = Cwu$

Идемпотентность  
(R6—R10)

R6:  $Kww = w$

R7:  $Aww = w$

R8:  $Tww = w$

R9:  $Oww = w$

R10:  $Cww = w$

Ассоциативность  
(R11—R15)

R11:  $KwKum = KKwum$

R12:  $AwAum = AAwum$

R13:  $TwTum = TTum$

R14:  $OwOum = OOum$

R15:  $CwCum = CCwum$

Дистрибутивность  
(R16—R30)

R16:  $KwKum = KKwuKwm$

R17:  $KwAum = AKwuKwm$

R18:  $KwOum = OKwuKwm$

R19:  $KwTum = TKwuKwm$

R20:  $RwCum = CKwuKwm$

R26:  $CwKum = KCwuCwm$

R27:  $CwAum = ACwuCwm$

R28:  $CwOum = CCwuCwm$

R29:  $CwTum = TCwuCwm$

R30:  $CwCum = OCwuCwm$

R21:  $AwAum = AAwuAwm$

R22:  $AwKum = KAwuAwm$

R23:  $AwOum = OAwuAwm$

R24:  $AwTum = TAwuAwm$

R25:  $AwCum = CAwuAwm$

(Операции T и Q не являются дистрибутивными относительно операций K, A, O, C, U)

R31: HKwu==AHwHu	R32: HAwu==KHwHu
R33: HTwu==OHwHu	R34: HOfu==THwHu
R35: THwHu==Twu	R36: OHwHu==Owu
R37: HTwu==THwu	R38: THwu==TwHu
R39: HOfu==OHwu	R40: OHwu==OwHu
R41: CHuHw==Cwu	R42: HHw==w R43: w==w
R44: Cwu==AHwu	R45: Cwu==HKwHu
R46: Awu==CHwu	R47: Awu==HKHwHu
R48: Kwu==HCwHu	R49: Kwu==HAHwHu
R50: Twu==KCwuCuw	R51: Owu==HTwu
R52: Owu==AKHwuKHuw	R53: Owu==KAwuAHwHu
R54: Twu==KAHwuAHuw	R55: Twu==AKHwHuKwu
R56: CKwum==CwCum	R57: KCwuCmu==CAwum
R58: KCwuCwm==CwKum	R59: TwTum==OwOum
R60: Ha==Pa==3a	R61: Da==Ya==a
R62: HPa==Ya==Ja==H3a==a	

По определению, поступок является тождественно хорошим, если и только если его правовая форма является тождественно хорошей. По определению, правовая форма (поступка) является тождественно хорошей, если и только если она принимает ценностное значение «хорошо» при любой возможной комбинации ценностных значений входящих в нее переменных, т.е. простых правовых форм поступков. Иначе говоря, поступок называется тождественно хорошим, если и только если его правовая форма имеет ценностное юридическое значение  $x$  при любой возможной комбинации ценностных юридических значений правовых форм входящих в него простых поступков. Множество тождественно хороших правовых форм поступков является в алгебре поступков множеством формально-юридических законов естественного права (ригористического). Ниже в качестве примера приведен список некоторых схем тождественно хороших правовых форм поступков, т.е. схем таких правовых форм поступков, которые являются законами алгебры поступков, т.е. формально-юридическими законами ригористического естественного права. (Аббревиатура «ЗАП» означает в следующем ниже списке «закон алгебры поступков»).

ЗАП1: Cww	ЗАП2: Tww	ЗАП3: HOfw
ЗАП4: TwHHw	ЗАП5: CwHHw	ЗАП6: CHHHw
ЗАП7: Ckwuw	ЗАП8: CwAwu	ЗАП9: CwCuw
ЗАП10: CwCHwu	ЗАП11: CwCuKwu	ЗАП12: CKwCwm
ЗАП13: ACwuCum	ЗАП14: TTWuwu	ЗАП15: CKHwAwu
ЗАП16: CKHuCwuHw	ЗАП17: TCKwumCwCum	
ЗАП18: CCwKuHuHw	ЗАП19: CCwuCCumCwm	
ЗАП20: CKCwuCumCwm	ЗАП21: CKTwuTwmTwm	
ЗАП22: CKCwuCmuCAwum		
ЗАП23: HKaHa	ЗАП24: HKa3a	ЗАП25: HKLaHa
ЗАП27: HKLaJa	ЗАП28: AaHa	ЗАП29: ALaYa
ЗАП31: ZK3aHLa	ЗАП32: ZKLaHLa	ЗАП33: ZKYaHLa
		ЗАП34: ZKLaHa

Поступок, имеющий правовую форму a, называется тождественно плохим, если и только если поступок, имеющий правовую форму Ha является тождественно хорошим. Поступок, имеющий правовую форму в называется формально-юридическим следствием множества поступков, имеющих, соответственно, правовые формы a<sub>1</sub>, a<sub>2</sub>, ... , a<sub>n</sub>, если и только если поступок, имеющий правовую форму CKa<sub>1</sub>Ka<sub>2</sub> ... Ka<sub>n-1</sub>a<sub>n</sub>v, является тождественно хорошим. В этом случае множество {a<sub>1</sub>, a<sub>2</sub>, ... , a<sub>n</sub>}



называется формально-юридическим основанием (или формально-юридическим поводом) для **в**.

Если хотя бы один из людей совершит хотя бы один плохой поступок **а**, то, казалось бы, согласно приведенной выше таблице, произойдет катастрофа, ибо все смогут делать плохие поступки, ссылаясь на то, что они делают их **в ответ** на **а**. Однако в действительности это парадоксальное событие не происходит постольку, поскольку для устранения такого рода парадоксов участниками человеческого взаимодействия, регулируемого алгеброй поступков, принимается идеализация **ИД**, представляющая собой, говоря юридическим языком, «презумпцию», согласно которой: **ИД1**. Любой субъект, совершающий плохой поступок, сразу же в момент его совершения в той или иной форме мгновенно и абсолютно надежно изолируется от общества, в той или иной степени лишается свободы действий, т.е. исключается (исчезает) из множества субъектов, совершающих поступки (например, он подвергается смертной казни или тюремному заключению, если речь идет о праве, или же бойкоту, игнорированию и т.п., если речь идет о морали); **ИД2**. Любой субъект, если он когда-нибудь выходит из изоляции (возвращается обратно в общество), а не казнен и не находится в местах заключения пожизненно, всегда оказывается полностью исправившимся, т.е. абсолютно другим, качественно новым субъектом (он, как автор того плохого поступка, за который его подвергли изоляции, абсолютно исчез из общества навсегда). Человеческое взаимодействие в случае принятия идеализаций **ИД1** и **ИД2** оказывается при этом складывающимся только из хороших поступков. А из хороших поступков формально-юридически следуют (вытекают) только хорошие поступки. Это не значит, что плохих поступков не бывает. Просто, согласно презумпциям **ИД1** и **ИД2**, всякий, кто совершает зло, с момента его совершения (включительно) и до своего полного исправления исключается из человеческого взаимодействия, изолируется от общества. Даже деятельность якобы «преспокойно гуляющего на свободе» преступника, имеющая целью скрыться или скрыть свое преступление (или свою причастность к нему) от общества, есть специфическая форма (разновидность) деятельности, направленной на изоляцию (в данном случае на самоизоляцию) преступника от общества. В течение всего того времени, пока эта самоизоляция ему удастся, согласно презумпции невиновности, он не совершал ничего плохого. Но сразу же, как только его деятельность по самоизоляции потерпит неудачу (т.е. как только на суде будет доказана его виновность), общество надежно изолирует его, согласно существующим нормам права. Изоляция преступника от общества оказывается непрерывной. Итак, даже в случае якобы «преспокойно гуляющего на свободе преступника», человеческое взаимодействие складывается только из хороших поступков, если участники этого взаимодействия принимают презумпцию **ИД**. Введение **ИД** делает невозможным построение в алгебре поступков парадокса, аналогичного наиболее серьезному парадоксу импликации в классической алгебре логики или «парадоксу производной обязанности» в логике деонтической. Очевидно, что поскольку **ИД** является идеализацией реального положения дел, постольку между **ИД** и объективной действительностью есть расхождение. Если расхождение существенно, то введение **ИД**, а значит, и ис-

пользование классической алгебры поступков недопустимо. Сферой правомерности введения ИД, а следовательно, и областью применимости обсуждаемой алгебры поступков являются только те классы конкретных ситуаций, в которых расхождение между ИД и действительностью несущественно, т.е. в которых введение ИД гносеологически оправдано. Существенно или нет обсуждаемое расхождение в данном конкретном случае, можно определить только в результате содержательного конкретно-исторического анализа той ситуации, в которой производится правовая оценка. Сама по себе формальная юриспруденция решать такого рода вопросы не может.

Поскольку для обеспечения содержательной обоснованности принятия презумпции ИД всеми участниками человеческого взаимодействия, т.е. для обеспечения несущественности расхождения между ИД и реальным положением дел, необходимо существование некой хорошо информированной превосходящей силы, неотвратимо изолирующей преступников от общества, наличие некоторого хорошо организованного, эффективного управляющего воздействия на реальную ситуацию, постольку наличие (принятие) в доктрине естественного права презумпции ИД неизбежно влечет за собой наличие (принятие) в этой доктрине тезиса о необходимости возникновения, эффективного функционирования и развития государства. Если считать, что презумпция ИД в исходной, «чистой» доктрине естественного права отсутствует, а идею добавления ИД к этой доктрине отвергать (не принимать), как нечто инородное, чуждое «действительно естественному праву», то мы будем иметь дело с тем вариантом «естественного права», который талантливо описан и проанализирован Т.Гоббсом как естественное состояние «войны всех против всех». Договоримся в дальнейшем называть такое противоестественное, с точки зрения современного человека, состояние, «чистым, изначальным (или первоначальным) естественным правом». К «чистому, изначальному (первобытному) естественному праву» относится то и только то, что было сказано в данной работе до начала разговора о презумпции ИД. Результат объединения (конъюнкции) формально-юридической теории «чистого естественного права» с аксиомой ИД договоримся называть просто «естественно-правовой доктриной» (или «теорией естественного права»). Итак, согласно нашей договоренности, «естественное право» есть «чисто естественное (первобытное) право плюс аксиома ИД». Говоря о «чисто естественном праве» можно позволить себе говорить о теории права, не являющейся теорией права и государства. Когда же речь идет о «чисто естественном праве плюс ИД», то тут уже с необходимостью имеется в виду теория права и государства (или теория государства и права). Существование государства вообще и любого конкретного государства, в частности, объективно необходимо для всеобщего блага и, поэтому, оправдано, если и только если (постольку и только постольку, поскольку) государство эффективно обеспечивает объективную обоснованность принятия презумпции ИД. Если и только если государство справляется со своей ролью в обществе, противоестественное «естественное» состояние «войны всех против всех» невозможно и, при этих условиях, ограничивающих область обоснованной применимости алгебры поступков, приведенная выше ценностно-функциональная таблица

остается верной и справедливой, не приводя к общественно неприемлемым последствиям (парадоксальным ответным действиям) в человеческом взаимодействии. Итак, приведенная выше ценностно-функциональная таблица является универсальной и вечной истиной естественного права: она истинна как в описанном Т.Гоббсом первоначальном (первобытном) состоянии «чисто естественного права», так и в цивилизованном состоянии общества, в котором есть эффективно выполняющее свою роль государство.

Рассмотренная выше идеализация ИД позволяет взглянуть совершенно по новому на одно довольно загадочное, странное, парадоксальное для многих читателей место в романе М.Булгакова «Мастер и Маргарита», а именно, на следующий диалог Понтия Пилата и Иешуа Га-Ноцри:

«— А теперь скажи мне, что это ты все время употребляешь слова «добрые люди»? Ты всех, что ли, так называешь?

— Всех, — ответил арестант, — злых людей нет на свете.»

— Впервые слышу об этом, — сказал Пилат, усмехнувшись, — но, может быть, я мало знаю жизнь!» [1. С. 38—39].

Точно так же, как Понтий Пилат реагирует на слова Иешуа Га-Ноцри, обычный носитель здравого смысла реагирует на идеализацию ИД. Это — вполне закономерная реакция, так как, с некоторой содержательной точки зрения, рассмотренная выше идеализация ИД кажется очень странной, совершенно нереалистичной, просто фантастической и, поэтому, не могущей быть принятой ни в теории ни тем более в практической деятельности. Однако в убеждении Га-ноцри и в идеализации ИД есть нечто исключительно важное для моральной и правовой культуры человечества. Это создает реальную антиномию-проблему, особенно ярко проявляющуюся в связи с логическим аспектом презумпции невиновности и критерия существования преступника среди свободных людей.

Любому здравомыслящему человеку знающему жизнь (и Понтию Пилату в том числе) кажется, что то, что говорит арестант (Иешуа Га-Ноцри) в приведенной выше цитате, — абсолютная чушь, инфантильный бред, несовместимый, во-первых, с очевидными фактами и, во-вторых, с «железной» логикой. Но так ли это? Действительно ли то, что проповедует Иешуа Га-Ноцри, абсолютно несовместимо с объединением очевидных фактов и логики? Попробуем разобраться. Что имеется в виду под очевидными фактами? Утверждение о том, что среди свободных людей существует преступник, не есть очевидный факт. Это утверждение еще надо доказать. Но что же тогда является бесспорным фактом? Рассмотрим следующую конкретную ситуацию. Найден труп мужчины, в которого было произведено два выстрела. Первая пуля (выпущенная из винтовки с расстояния около ста метров) попала в сердце. Второй выстрел был произведен в затылок из пистолета через несколько минут после первого выстрела. Ни винтовку, ни пистолет, из которых были произведены выстрелы, найти не удалось. Таковы факты. Дальше начинается уже сочинение гипотез и их логический анализ (сопоставление с фактами). Версия о самоубийстве противоречит фактам. Версия о несчастном случае также не выдерживает сопоставления с фактами. Если допустить, что преступник, совершивший убийство, (или груп-

па преступников) не существует, то, логически последовательно выводя следствия из объединения этого допущения с фактами, мы с необходимостью приходим к явному логическому противоречию (абсурду). Раз, допустив нечто, мы, логично рассуждая, пришли к противоречию, значит, наше допущение (о несуществовании преступника) неверно. Но тогда, согласно «логическому закону исключенного третьего», верно, что преступник существует (хотя он не пойман, кто он и как его ловить — неизвестно и, вполне возможно, что он не будет раскрыт, пойман и осужден никогда). Согласно «логическому закону снятия двойного отрицания», если неверно, что неверно, что преступник существует, то преступник существует. Это рассуждение кажется безупречно логичным, выглядит как образец здравого смысла. Однако удручающим результатом этого рассуждения является вывод о том, что преступники существуют («гуляют на свободе») среди добрых, честных и законопослушных людей. Такой вывод отнюдь не способствует стабильности общества. Более того, он провоцирует новые преступные действия, совершаемые в качестве подражательной реакции на противоправные действия «гуляющих на свободе» преступников («Дурной пример заразителен»). Но действительно ли бесспорной является та логика, которая в сочетании с фактами привела нас к такому удручающему результату?

В настоящее время слово «логика» используется специалистами не только в единственном, но и во множественном числе. Логика есть «ящик с разнообразными инструментами мышления» (разнообразными «логиками»). Очень важно выбрать и правильно использовать именно тот инструмент, который адекватен цели (задаче) и условиям, в которых эту цель необходимо достичь. По мнению автора, та логика, которая была использована выше и привела к удручающему результату, — пример неправильно выбранного (неадекватного) инструмента мышления. Среди специалистов эта логика называется **классической**. В классической логике тождественно истинной и доказуемой в качестве теоремы является формула, известная как «закон исключенного третьего». Косвенные доказательства «методом от противного», осуществляемые «путем сведения противного к абсурду (логическому противоречию)» рассматриваются в классической логике (и в классической математике) как совершенно законные, убедительные средства обоснования выводов. Однако наряду с классической логикой в настоящее время существуют и многочисленные неклассические логические системы. Во многих из них «закон исключенного третьего» является не тождественно истинной, а всего лишь выполнимой формулой.

Логика, к рассмотрению которой мы теперь переходим, называется **конструктивистской** или **интуиционистской**. Одна из причин возникновения этой неклассической логики в современной математике заключается в стремлении исключить из математического мышления неэффективные (неконструктивные) методы. «Типичным проявлением неэффективности в обычной — классической — математике являются такие доказательства теорем о существовании объектов с заданными свойствами, которые не позволяют осуществить построение индивидуального объекта с этим свойством. Другим (впрочем, «другим» по форме, а не по существу) распространенным типом неэффективных

результатов в математике являются теоремы об истинности суждений, построенных в виде дизъюнкции, имеющиеся доказательства которых не дают возможности установить, какой член дизъюнкции на самом деле верен. В конечном счете неэффективные в этом смысле результаты становятся возможными благодаря использованию закона исключенного третьего в той или иной форме» [6. С. 48]. В конструктивистской математике и логике косвенные доказательства «методом от противного», осуществляемые «путем сведения противного к абсурду», отвергаются (не признаются в качестве средств обоснования выводов). Но тогда, если считать логикой права конструктивистскую логику (а классическую логику в качестве логики права отвергнуть), то удручающий вывод, полученный выше посредством классической логики, уже невозможно будет получить в качестве логически обоснованного. По мнению автора, наиболее правдоподобным является предположение, согласно которому, и классическая и конструктивистская логики являются логиками права, но первая есть **логика права естественного**, а вторая — **логика права позитивного**. Если это предположение принять, то получится, что в рамках позитивного права использование специфических средств классической логики и, в частности, доказательство «методом от противного» неуместно. Критерий существования объектов с заданными свойствами в конструктивистской математике и логике хорошо сформулирован А.Гейтингом в следующем отрывке: «Квантор существования также будет истолковываться сильным образом.  $(\exists x)p(x)$  будет считаться верным тогда и только тогда, когда фактически построен элемент  $a$  из  $Q$ , для которого истинно  $p(a)$ » [2. С. 128]. Если адаптировать эту формулировку к проблематике данной работы, то получится следующий критерий существования преступника в позитивном праве: Преступник существует среди свободных людей тогда и только тогда, когда фактически предъявлен на суде (пойман и предстал перед судом) в качестве обвиняемого конкретный индивид  $a$ , для которого истинно, что на суде доказано, что  $a$  совершил конкретное преступление, т.е. нарушил конкретный закон (норму позитивного права). Короче говоря, преступник существует, если и только если фактически предъявлен конкретный индивид, для которого истинно, что он — преступник. Если еще не предъявлены такие индивиды, то преступников еще нет среди свободных людей, а если уже предъявлены — то их уже нет среди свободных людей, так как с момента предъявления (включительно) они изолируются от общества (лишаются свободы). Логическим следствием этого является психологически неожиданный вывод: **преступников среди свободных людей нет** (и быть не может). Этот принцип позитивного права оказывает стабилизирующее воздействие на общество, блокирует возможность развития нежелательной естественно-правовой тенденции к «войне всех против всех». Что же касается презумпции невиновности, то, по мнению автора, интересным результатом является то, что презумпция невиновности есть такая формулировка критерия существования преступника, которая соответствует требованиям конструктивистской, а не классической логики к обоснованию истинности суждений о существовании.

Как уже отмечалось выше, государство и позитивное право предназначены для обеспечения обоснованности принятия идеализации ИД,

согласно которой человеческое общество состоит только из хороших людей, совершающих только хорошие поступки. (Как не вспомнить в связи с этим парадоксальное утверждение Иешуа Га-Ноцри о том, что «злых людей нет на свете»). Добавление ИД к приведенной выше таблице для **Сав** делает невозможным обоснование правомерности обычая кровной мести, «войны всех против всех» и т.п. Если идеализацию ИД объединить с признанием возможности совершения в человеческом обществе преступлений, то, согласно ИД, отсюда следует, что: (ИД1) любой субъект, совершающий преступление, мгновенно изолируется от общества (исчезает из него) с момента совершения включительно; (ИД2) юридически он (как преступник) исчезает навсегда, так как возвращается в общество, если и только если стал абсолютно другим человеком (исправился). Поэтому, согласно ИД, мстить в обществе свободных людей просто некому (преступники, которым можно было бы обоснованно мстить, в обществе свободных людей не существуют).

Данное положение ведет к абсурду (противоречию), если есть, например, факт убийства, но убийца скрылся, неизвестен, и нет эффективного способа предать его суду, а существование (преступника) понимается согласно классической логике. Поэтому, для устранения данного логического противоречия представляется обоснованным принятие тезиса о том, что в позитивном праве понятие (критерий) существования (преступника) является конструктивистским: преступник существует только тогда, когда существует эффективный способ представить некоторого конкретного человека на суде в качестве преступника (но в таком случае он автоматически покидает общество свободных людей). Существование «преступника, гуляющего на свободе» оказывается логически невозможным. При этом существование понимается так, как оно определяется в конструктивистской математике и логике. Конструктивистская логика рассуждений о существовании (преступников), используемая в связи с презумпцией невиновности, делает принятие ИД вполне оправданным с содержательной точки зрения. Классическая логика рассуждений о существовании, объединенная с презумпцией виновности, потребовала бы для обеспечения обоснованности принятия ИД ввести допущение о **сверхоперативности** действий правоохранительных органов государства. Введение такого допущения трудно оправдать с содержательной точки зрения. Однако трудность не означает абсолютную невозможность. Для чисто теоретической деятельности, например, такого рода трудность не является абсолютно непреодолимой. Тем не менее, по мнению автора, при решении целого ряда важных теоретических и практических задач, стоящих перед позитивным правом и государством, предпочтительнее использовать не классическую логику, а конструктивную. Поскольку государство есть «машина», а позитивное право — «программа», по которой эта «машина» работает, постольку юридические объекты, системы и процессы в рамках позитивного права должны быть конструктивными. Но тогда логика позитивного права — конструктивная логика.

Перейдем теперь от логико-гносеологической («истинностной») характеристики позитивного права как системы субъект-субъектных отношений, к его ценностному аспекту. Разнообразные системы позитивного права и государства, а также всевозможные юридические про-

цессы (судебные, например), протекающие в рамках позитивного права, тоже могут быть объектом морально-правовых оценок. (Яркий пример этого — негативные моральные и естественно-правовые оценки позитивного права и государства, часто встречающиеся в произведениях Л.Н.Толстого). Позитивное право (систематическое волеизъявление законодательной власти) постоянно оценивается субъектами естественного права с точки зрения соответствия или несоответствия первого второму (Л.Н.Толстой, например, акцентировал внимание, как правило, на несоответствии). В этом отношении оказывается, в частности, что нормотворческая деятельность законодателя (индивидуально или коллективного — неважно), создающего конституцию или какой-то кодекс норм или вносящего в них поправки, а также деятельность судебного органа, создающего прецедент, суть **поступки**, т.е. имеющие морально-правовую ценность свободные действия, упомянутых субъектов по отношению к другим субъектам. Поскольку **нормотворческие действия законодателей суть их поступки**, постольку для полноты анализа в алгебре поступков необходимо рассмотреть все основные типы (морально-правовые формы) поступков, совершаемых «творцами» законов позитивного права в процессе законодательной деятельности. При этом, согласно предмету и методу алгебры поступков, все эти основные типы возможных нормотворческих действий законодателя необходимо определить и изучить как морально-правовые ценностные функции.

В относительно самостоятельной **нормативно-императивной** (командно-административной) подсистеме права (и морали) существуют специфические унарные морально-правовые операции, в некоторых отношениях не сводящиеся полностью к уже рассмотренным выше. Нельзя не признать, что осуществляемое некоторым (любым) субъектом **х** при наличии у него нравственной свободы принятие, признание, провозглашение, рассмотрение, навязывание поступка **а** в качестве **обязывающей** правовой (или моральной) **нормы** поведения, т.е. включение субъектом **х** поступка **а** в некоторый кодекс норм или же просто исходящая от субъекта **х** **команда** (просьба, совет, предписание, приказ) субъекту **у** совершить **а**, сопровождающаяся указанием на негативные последствия (лишения), которые, благодаря усилиям субъекта **х**, неотвратно наступят для субъекта **у** в случае неисполнения им этой команды, есть **поступок** субъекта **х** по отношению к субъекту **у**. Обозначим этот **нормирующий поступок** (акт нормотворчества) символом **Са**. Нельзя не признать также, что осуществляемое субъектом **х** при наличии у него морально-правовой свободы исключение поступка **а** из числа (или воздержание от включения его в число) **обязывающих норм** некоторого кодекса, а также отмена (или воздержание от) приказа, совета, просьбы совершить **а**, представляет собой поступок субъекта **х**. Обозначим этот поступок символом **Qa**.

С точки зрения естественного (=оценочного) права и морали, сознательно включаемые в **нормативно-императивную** (командно-административную) подсистему права (и морали) **запреты и разрешения** (дозволения) тоже являются **поступками**, т.е. свободными действиями (например, Законодателя), имеющими морально-правовой смысл и значение (хорошо, плохо). **Запретом** поступка **а** (обозначаемым симво-

дом **Fa**) называется поступок, имеющий морально-правовую форму **SHa**, т.е. по определению, **Fa=SHa**. В свою очередь, **разрешением** (дозволением) поступка **a** (обозначаемым символом **Ra**) называется поступок, имеющий морально-правовую форму **HSHa**, т.е. по определению, **Ra=HSHa**. Наконец, к числу унарных морально-правовых операций (ценностных функций) нормативно-императивного характера можно отнести обозначаемое символом **Ia** игнорирование (исключение из числа объектов нормирования) поступка **a**, т.е. не придание поступку **a** никакого морально-правового значения на командно-административном уровне. С точки зрения ригористической формальной юриспруденции и этики очевидно, что, во-первых, согласно определению, **Ia=KHSaHFa** (или, что то же самое, **Ia=KOaONa**) и, во-вторых, **Ia** есть тождественно плохая морально-правовая форма поступка, а **HIa** есть формально-юридический закон ригористического естественного права и морали. Ригористический ценностно-функциональный смысл рассмотренных выше унарных морально-правовых операций нормативно-императивного характера может быть адекватно представлен следующей ниже таблицей.

<b>a</b>	<b>Sa</b>	<b>Qa</b>	<b>Fa</b>	<b>Ra</b>	<b>Ia</b>
<b>x</b>	<b>x</b>	<b>п</b>	<b>п</b>	<b>x</b>	<b>п</b>
<b>д</b>	<b>п</b>	<b>x</b>	<b>x</b>	<b>п</b>	<b>п</b>

В большинстве случаев при формировании (составлении) нормативных систем (кодексов) поступки **Sa**, **Qa**, **Fa**, **Ra** и **Ia** совершаются сложными (коллективными) субъектами. В частности, в сфере позитивного права и государства такими субъектами являются законодательные органы. Если в догосударственном (чисто естественно-правовом) состоянии общества любой субъект (превосходящий кого-то по силе) мог играть упомянутую выше роль командующего субъекта **x**, то, когда возникло государство и позитивное право, роль упомянутого выше субъекта **x** стали играть уже не любые (кого-то по силе чего-то превосходящие) субъекты, а исключительно Законодатель. На уровне творчества законов позитивного права субъектом поступков **Sa**, **Qa**, **Fa**, **Ra** и **Ia** являются законодательные органы государства и только они. Однако командно-административная система общества не сводится к законотворчеству в сфере позитивного права. Так, например, офицеры в армии (или директора предприятий или даже главы семейств) тоже являются субъектами поступков типа **Sa**, **Qa**, **Fa**, **Ra** и **Ia** по отношению к своим подчиненным. Свободное творчество законов позитивного права законодательными органами государства — лишь частный случай, хотя и очень важный, **нормирующих поступков типа Sa, Qa, Fa, Ra и Ia**.

Впервые командно-административные поступки, имеющие морально-правовую форму **Sa**, **Qa**, **Fa**, **Ra**, были систематически рассмотрены как унарные **ценностные функции** и определены как таблично, так и аналитически в монографии [3. С. 153—155]. До этого с 1951 г. (т.е. с момента выхода в свет знаменитой работы Г.Х. фон Вигта, посвященной деонтической модальной логике [8]) обязывающие нормы (обязательства), запреты, разрешения и т.п. командно-административные явления рассматривались как явления **языка и познания, относящиеся к**



предмету логики, а именно, неклассической модальной логики. При таком логико-гносеологическом подходе к упомянутым intersубъектным (субъект-субъектным) феноменам командно-административной (нормативно-императивной) сферы морали и права очень важной проблемой была **проблема истинности норм**. Некоторые участники дискуссии, настаивая на том, что логика есть учение об истине (и лжи), ставили под сомнение саму возможность логики норм, так как отрицали возможность обоснованного приписывания нормам логических (=истинностных) значений (истинно, ложно). Другие участники дискуссии допускали возможность приписывания нормам истинностных значений и стремились реализовать возможность построения модальной логики норм. Однако и те и другие участники дискуссии были согласны с тем фактом, что деонтические модальности не имеют **истинностно-функционального** смысла, т. е. истинностное значение модального высказывания **Мр** не есть функция от истинностного значения высказывания **р**, описывающего взаимодействие субъектов. Функциональной зависимости между истинностным значением **р** и истинностным значением **Мр** нет. Поэтому те, кто считали построение логики норм (на уровне логической семантики) возможным и целесообразным и пытались эту возможность воплотить в жизнь, стремились сохранить подход истинностный (=логико-семантический), отказываясь при этом от подхода функционального.

В упомянутой монографии [3] была впервые систематически изучена другая возможность развития теории норм — исследуя нормы, не отказываться от функционального подхода, сохранить его, но зато отказаться от подхода истинностного (логико-семантического). Учитывая, что логика без логической семантики ущербна, предложенная возможность сохранения функционального подхода означала отказ от рассмотрения норм в качестве явлений, относящихся к предмету логики и теории познания. Для сохранения функционального подхода к нормам необходимо было выйти за рамки логики норм как собственно логики, т.е. теории истинности мышления, выраженного в языке. И этот выход за пределы логики норм и вообще за пределы логики был сделан — нормы предстали в качестве поступков (свободных нормотворческих действий) тех, кто творит нормы, т.е. в качестве морально-правовых явлений, относящихся к предмету этики и юриспруденции и имеющих морально-правовые оценочные значения (хорошо, плохо). Подход к нормам, развитый в монографии [3] и обсуждаемый в данной статье, является **ценностно-функциональным**. Принцип функциональности сохранен. Только вот ту роль, которую в логике играли **истинностные значения** (истинно, ложно), в ценностно-функциональной (формально-аксиологической) теории норм играют **ценностные значения** (хорошо, плохо), соответственно.

Вернемся теперь опять в сферу теории познания и логики, а точнее, в область гносеологических отношений между субъектами, высказывающими не нормативно-императивные и не оценочные, а фактофиксирующие (дескриптивно-индикативные) утверждения о совершении каких-то поступков какими-то субъектами. Примером такого рода гносеологических межсубъектных отношений является дача свидетельских показаний на суде, сообщение некоторого субъекта (в налоговую

инспекцию) о сокрытии некоторым другим субъектом своих доходов от налогообложения и т.п. Истинность или ложность этих показаний и сообщений (т.е. их логико-гносеологический аспект) — чрезвычайно важный фактор. Однако во всех упомянутых случаях познавательные субъект-субъектные отношения оказываются также и морально-правовыми, т.е. ценностными (хорошими или плохими).

В сфере субъект-субъектных отношений, изучаемых логикой и теорией познания, морально-правовое регулирование также имеет место. Поэтому логико-гносеологические интерсубъектные феномены тоже имеют ценностно-функциональный смысл, заслуживающий научного анализа. Пусть  $a_1, a_2, a_3, \dots$  — какие-то поступки каких-то субъектов и пусть  $Ea_1, Ea_2, Ea_3, \dots$  — **высказывания** (истинные или ложные) каких-то (возможно, других) субъектов о том, что  $a_1, a_2, a_3, \dots$  осуществляются, т.е. имеют место в действительности. Если (и только если) высказывания  $Ea_1, Ea_2, Ea_3, \dots$  тоже являются поступками, то их **истинностно-ценностный функциональный смысл** определяется в ригористической формальной этике и юриспруденции следующей ниже **истинностно-ценностной** таблицей. (Впервые морально-правовая операция  **$Ea$**  была рассмотрена на структурно-функциональном уровне, т.е. как **истинностно-ценностная функция**, в монографиях [3. С. 155—163] и [4. С. 127—136]). Таблица для более сложного случая, когда имеется, с одной стороны, не два, а три истинностных значения (истинно, ложно, гносеологически нейтрально), а с другой стороны, — не два, а три ценностных значения (хорошо, плохо, аксиологически нейтрально), приведена в монографии [4. С. 127—136].

$Ea_1$	$Ea_1$
и	х
л	п

Введем теперь в рассмотрение и точно определим на множестве поступков еще одну морально-правовую операцию — **исполнение роли ответственного за поступок  $a$** . Обозначим эту операцию символом  **$\Pi a$** . Совершение  **$\Pi a$**  есть деятельность ответственного за  $a$ , направленная по отношению к  $a$ , т.е. такая деятельность субъекта, которая обусловлена его положением ответственного за  $a$ . Субъекты, являющиеся непосредственными исполнителями действий  **$\Pi a$**  и  $a$  могут, вообще говоря, и не совпадать, хотя их (исполнителей) совпадение — возможный частный случай. Например, в некоторых ситуациях прямую ответственность за действие  $a$ , непосредственно совершенное детьми или подчиненными, могут нести частично или даже полностью родители или начальники. Однако нас здесь интересует проблема определения не столько авторов действия  **$\Pi a$** , сколько ценностно-функциональные характеристики этого действия. Если  **$\Pi a$**  представляет собой поступок, т.е. свободное действие ненейтральное в морально-правовом отношении, то морально-правовая оценка этой относящейся к  $a$  деятельности субъекта, ответственного за поступок  $a$ , непосредственно совершаемый, возможно, не им, а каким-то другим субъектом, полностью определяется следующими двумя факторами: (1) морально-правовым значением (хорошо или плохо) поступка  $a$ ; (2) его перформативным значением — «совершен» или «не совершен».

Согласно монографии [4. С. 130], функциональная зависимость морально-правового значения поступка **Ша** от указанных двух факторов, а именно, от (1) морально-правового значения поступка **а** и (2) от морально-правового значения поступка **Еа** (находящегося в функциональной зависимости от истинностного значения **Еа**) определяется следующей ниже таблицей. Таблица для более сложного случая, когда имеется, с одной стороны, не два, а три истинностных значения (истинно, ложно, гносеологически нейтрально), а с другой стороны, — не два, а три ценностных значения (хорошо, плохо, аксиологически нейтрально), приведена в монографии [4. С.131—133].

<b>а</b>	<b>Еа</b>	<b>Еа</b>	<b>Ша</b>
<b>х</b>	<b>х</b>	<b>■</b>	<b>х</b>
<b>х</b>	<b>п</b>	<b>л</b>	<b>п</b>
<b>п</b>	<b>х</b>	<b>■</b>	<b>п</b>
<b>п</b>	<b>п</b>	<b>л</b>	<b>х</b>

Сопоставляя приведенные в данной статье ценностные таблицы друг с другом, нетрудно убедиться в том, что в алгебре поступков имеет место формально-юридическая равенственность **Ша=ТаЕа**.

Еще один очень важный аспект взаимосвязи гносеологических и аксиологических характеристик межсубъектных взаимодействий представляют морально-правовые оценки. Выше эти оценки уже были рассмотрены нами как поступки, а морально-правовые формы этих оценок — как ценностные функции. Это был чисто аксиологический (ценностный) структурно-функциональный анализ оценок как элементов поведения. Рассмотрим теперь оценки в качестве явлений познания, т.е. с гносеологической (истинностной) точки зрения. Широко распространено мнение (особенно среди представителей логического позитивизма), что любые оценки вообще (и морально-правовые в частности) не могут быть предметом анализа (в том числе и структурно-функционального) в логике и гносеологии, так как оценки не могут быть ни истинными ни ложными — они логико-гносеологически бессмысленны в семантическом отношении и, поэтому, должны быть полностью исключены из корректного логико-гносеологического (в особенности научного) анализа. Такая точка зрения не представляется автору теоретически хорошо обоснованной и он систематически полемизирует с ней в монографии [4. С. 128—129], предлагая читателям точное структурно-функциональное определение логико-гносеологической (истинностной), т.е. семантической характеристики морально-правовых оценок как явлений языка и познания.

Принципиально, систематически, и не в метафорическом, а в строго научном смысле используя (в отличие от А.Айера, Р.Карнапа и др.) термины «истинно» и «ложно» по отношению к оценкам как суждениям, т.е. мыслям, выраженным в языке, необходимо дать соответствующее определение и разъяснение нашего понимания логико-семантического аспекта оценок. Это определение наглядно представлено в следующей «смешанной» ценностно-истинностной таблице, устанавливающей функциональную связь между объективным морально-правовым значением поступка **а** (объективно хорошо или объективно плохо) и объективным логико-гносеологическим, т.е. истинностным, зна-

чением положительной морально-правовой оценки (Да), высказанной субъектом по поводу поступка а.

а	Да	За	Ча	Ца	Ла
х	и	л	л	и	и
и	л	и	и	л	л

На строго ограниченном уровне собственно формально-логической семантики, т.е. в точном смысле понятия «формально-логический», эта таблица, по мнению автора, необходима и достаточна для исчерпывающего ответа на вопрос «Каким образом, т.е. по каким правилам, морально-правовым оценкам поступков приписываются истинностные значения» Ответ таков: они приписываются согласно приведенной выше ценностно-истинностной таблице. Естественно возникающий в связи с этим вопрос «Каким образом, т.е. по какому критерию, поступкам приписываются морально-правовые значения (хорошо-плохо)» и ответ на этот вопрос относится уже не к формально-логической семантике, а к содержательной юриспруденции и этике морально-правовых оценок. С точки зрения формально-юридической теории, развитой в монографии [4. С. 129], знаменитое положение классической логической семантики — ((«х» истинно) = х), где «х» есть любое произвольно взятое дескриптивное высказывание, — оказывается справедливым, согласно принятой нами ценностно-истинностной таблице, также и в том случае, когда х — любая произвольно взятая морально-правовая оценка. Такая формально-юридическая теория гораздо лучше соответствует содержательной юриспруденции и этике, более гармонично и естественно согласуется с ними, по сравнению с формально-юридическими концепциями, прямо или косвенно ставящими под сомнение применимость логико-семантических понятий «истинно» и «ложно» по отношению к оценкам.

Обращение внимания на «смешанные» ценностно-истинностные функции и систематическое их рассмотрение приводит к мысли о том, что формально-логическая семантика норм (семантика деонтической логики) ригористической юриспруденции и этики может быть адекватно определена следующей ценностно-истинностной таблицей. (Автор убежден в том, что, вообще говоря, ригоризм несовершенен, но фактически существует и, следовательно, его структурно-функциональные закономерности могут быть предметом полноценного научного исследования. Несовершенство ригоризма и несовершенство научного исследования ригоризма не суть одно и то же.)

а	Sa	Qa	Fa	Ra	Ia
х	и	л	л	и	л
и	л	и	и	л	л

Рассмотренные выше «смешанные» ценностно-истинностные функции естественным образом наводят на мысль о том, что философия прагматизма, систематически увязывающая истинность с ценностью, не является абсолютно ложной доктриной. Она содержит в себе «рациональное зерно истины».

\* \* \*

К числу основных законов формальной юриспруденции, имеющих исключительную теоретическую ценность и непреходящее практичес-

кое значение, относится «закон правового непротиворечия (правовой последовательности)», который выражается в алгебре поступков правовой формой **НКаНа**. Поступок типа **НКаНа** представляет собой воздержание от поведения, заключающегося в совершении **а** и **На** в разное время, но в одних и тех же условиях. Поскольку действие **а** совершается субъектом в один момент времени, а несвершение **а** происходит в другой момент, постольку возможность практической реализации действия типа **КаНа** не исключается формально-логическим законом непротиворечия. Поступок, имеющий форму **КаНа**, представляет собой проявление неверности, правовой неустойчивости субъекта, правовую непоследовательность его поведения. Действие, обладающее структурой **КаНа**, есть не что иное, как юридическое противоречие (правовой конфликт). Любое проявление правовой непоследовательности поведения, с точки зрения ригористического юридического идеала, недопустимо. Любой правовой конфликт подлежит не консервации, а немедленному разрешению и устранению из жизни общества, группы, личности. Неудивительно, поэтому, что поступок, имеющий правовую форму **КаНа**, тождественно плох, а поступок, обладающий структурой типа **НКаНа**, тождественно хорош, т.е. представляет собой формально-юридический закон права. (Имеется в виду не «позитивное право», а то, что называется «естественным правом», причем, в его ригористическом варианте.)

Формально-юридический закон **НКаНа** алгебры поступков не является абсолютно бессодержательным, ничему в действительном праве не соответствующим и поэтому не имеющим никакого практического значения результатом абсолютно оторванного от жизни абстрактного теоретизирования. В реальной эмпирически фиксируемой жизни права частными случаями этого закона являются такие бесспорно практически значимые правовые требования, как «Никогда не нарушай своих договоров», «Будь всегда честным перед лицом закона», «Не лжесвидетельствуй», «Не занимайся клеветой», «Не разглашай коммерческую тайну (например, тайну фирмы)», «Не разглашай государственную (в частности, военную) тайну», «Будь верен Родине», «Не изменяй военной присяге», «Не занимайся шпионажем», «Не води двойную (тройную и т.п.) игру», «Не допускай государственной измены» и т.п. В некоторых специфических культурах и на некоторых конкретно-исторических этапах развития общества собственно правовой аспект супружеской верности или вообще отсутствует, или очень слаб, вытесняется чисто моральным регулированием. Однако во многих странах и эпохах запрет супружеской неверности, т.е. требование «Не изменяй жене (или мужу)» имеет собственно правовой характер. Закон **НКаНа** проявляется на уровне эмпирического изучения права в виде фактически имеющего место осуждения различных форм предательства, правовой неустойчивости, непостоянства, обмана, вероломства, нарушения договоров и прочих взятых на себя юридических обязательств и т.п., а также в виде одобрения всевозможных проявлений преданности, постоянства и правовой устойчивости. Короче говоря, формально-юридический закон правового непротиворечия требует от субъекта быть всегда честным и последовательным в своих поступках.

Другим формально-юридическим законом алгебры поступков, имеющим большую теоретическую ценность и непреходящее практичес-

кое значение (в связи с этим его также можно отнести к «основным» законам ригористического фрагмента формальной юриспруденции), является «правовой закон исключенного третьего», или «закон правовой определенности». Нетрудно заметить, что правовая форма АаНа является тождественно хорошей. Она-то и представляет собой правовой (формально-юридический) закон исключенного третьего (закон правовой определенности). Правовой принцип исключенного третьего является следствием принятия абстракции от существования не плохих и не хороших, лежащих за пределами четкого различения и противопоставления добра и зла, т.е. юридически безразличных для общества действий, правовое значение которых неопределенно. В пределах и только в пределах сферы содержательной правомерности указанной абстракции, формально-юридический закон АаНа справедливо требует от субъекта быть всегда принципиальным в правовом выборе своего и юридической оценке чужого поведения и поэтому будет называться также «законом принципиальности».

Правовой (формально-юридический) закон исключенного третьего не является абсолютно бессодержательным, ничему в действительном праве не соответствующим и поэтому не имеющим никакого практического значения результатом абсолютно оторванного от жизни абстрактного теоретизирования. В реальной эмпирически фиксируемой жизни права частными случаями этого формально-юридического закона являются бесспорно практически значимые требования непримиримости к врагам, бескомпромиссности в борьбе со злом, нетерпимости к разнообразным правонарушениям (преступлениям и проступкам), высокой правовой активности и ответственности каждого субъекта по отношению ко всем тем окружающим его правовым явлениям, на которые он способен влиять. Формально-юридический закон АаНа проявляется на уровне эмпирического изучения права в виде фактически имеющего место осуждения различных форм преступного согласательства, конформизма, социальной пассивности, безразличия и равнодушия, правовой беспринципности и безответственности, спокойного, терпимого отношения к нарушениям правовых норм, стремления к противоправным компромиссам, к примирению и мирному во всех отношениях сосуществованию добра и зла. Иначе говоря, правовой закон исключенного третьего (или среднего) отрицательно оценивает тождественно плохую деятельность, заключающуюся в преступном приспособленчестве, в сознательном уклонении от принятия принципиальных правовых решений, от взятия на себя ответственности, в стремлении занять удобную надпартийную и надклассовую политически и юридически неопределенную, нейтральную позицию невмешательства в борьбу добра и зла.

Именно в этом, а не в исторически преходящих внешних признаках и проявлениях заключается правовая сущность мешательства (филистерства), когда оно выступает в качестве негативного, осуждаемого, с позиций ригористического права, общественного явления. Формально-юридический закон АаНа требует, чтобы любой субъект имел в любой предоставляющей ему свободу выбора ситуации достаточно определенную, четкую и по возможности активную жизненную позицию, по проявлениям которой можно было бы совершенно однозначно, с уве-

ренностью судить о его принадлежности той или иной из двух диаметрально противоположных противоборствующих сторон. Если есть объективная возможность и необходимость правовой активности субъекта, нейтралистское воздержание от правового выбора (его несовершение) является противоправным. Более того, отказ от правового выбора (стремление «умыть руки») может стать не только проступком, но и преступлением. Если нельзя отложить правовой выбор на будущее, то уклонение от его совершения оказывается своеобразной формой правового выбора. Воздержание от активного правового противостояния злу объективно равноценно переходу на его сторону, укреплению его позиций, т.е. противоправному предательству идеалов добра. Та же самая ригористическая морально-правовая идея выражается в знаменитых афоризмах: «Кто не с нами, тот против нас», «Друг моего врага — мой враг», «Враг моего врага — мой друг» и т.п. [С указанной ригористической точки зрения, типичное для Бога воздержание от (активного) противодействия преступникам объективно равноценно (формально-юридически равноценно) соучастию Бога в совершении преступлений (см. формально-юридическую равноценность **R62: НПа=Уа=Да=НЗа=а**). Объединение (сочетание) осуждения Богом творимых людьми преступлений с Его воздержанием от активного противодействия этим преступлениям объективно равноценно (формально-юридически равноценно) противоправному предательству Богом идеалов добра, его переходу в лагерь врага, т.е. Дьявола (См. формально-юридический закон естественного права ЗАП 31: **ЗКЗаНПа**). Судя по всему, именно это имел в виду Левий Матвей (в романе М.Булгакова «Мастер и Маргарита»), когда он в порыве гнева называл Бога «проклятым», «глухим», «слепым», «не всесильным», «несправедливым», «богом зла», «черным богом», «богом разбойников, их покровителем и душой».]

Построив соответствующую ценностную таблицу, нетрудно заметить, что АаНа и НКаНа являются формально-юридически равноценными в алгебре поступков. Правовая равноценность действий типа АаНа и НКаНа, а также действий, обладающих структурой НАаНа и КаНа, в обсуждаемой алгебре поступков означает для ригористического фрагмента содержательной эмпирической юриспруденции, что осуществляемое (при наличии необходимой для этого свободы) несовершение правового выбора (отказ от правового выбора) хорошего поступка из двух взаимоисключающих поступков, т.е. запрещаемая законом АаНа правовая беспринципность, безответственность, неразборчивость, правовое безразличие, приспособленчество (конформизм), соглашательство, надпартийный, надклассовый и вообще мещанский подход типа «моя хата с краю», юридически равноценно запрещаемому законом НКаНа предательству, обману, вероломству и прочим проявлениям правовой неустойчивости и непоследовательности. Элементарно доказуемое в алгебре поступков положение о том, что отсутствие правовой определенности (принципиальности) сознания и поведения субъекта формально-юридически равноценно правовой неустойчивости и непоследовательности его поступков и психики, является для содержательной юриспруденции весьма важным. Оно означает, в частности, что мещанство (филистерство) с ригористической правовой точки зре-

ния равноценно измене, и от филистера можно ожидать чего угодно в критической жизненной ситуации. Мысли, чувства и практические действия межданина-конформиста эквивалентны в правовом отношении мыслям, чувствам и практическим действиям предателя, а значит, относиться к этим социальным явлениям и людям необходимо с одинаковой нетерпимостью. Таково требование **ригористического** («черно-белого») естественного права. (Трудно отделаться от впечатления нереалистичности и негуманности ригоризма, но, несмотря на это, **ригоризм объективно существует** и заслуживает серьезного изучения как реально действующий фактор социального взаимодействия и развития).

Явно огрубляющий, упрощающий, идеализирующий и в этом смысле наивный характер формально-юридических законов **двузначной** алгебры поступков очевиден в свете диалектических принципов изменения, развития, «перехода количества в качество», принципиальной расплывчатости, неопределенности границ при переходных состояниях. **Ригористические** формально-юридические законы, относящиеся к **абстрактно-гуманистической** юриспруденции, несостоятельны, ущербны, с точки зрения **реального** гуманизма, в тех конкретных сферах, отношениях и условиях, в которых их универсальный характер, а значит, и статус как законов естественного права оказывается эмпирически и теоретически необоснованным. Важный класс контрпримеров для ригористических формально-юридических законов «непротиворечивости деятельности» и «исключенного среднего» представляют те конкретные ситуации и задачи, в которых существенны именно **процессы перехода, изменения и развития, возникновения и исчезновения** правовых качеств и необходимо связанные с этими процессами **моменты объективной неопределенности, расплывчатости, нечеткости, неустойчивости** правовых характеристик деятельности. В упомянутых выше ситуациях и задачах решающим фактором для адекватного определения правового значения формально-юридически противоречивого (непоследовательного), с ригористической точки зрения, поведения оказывается **направленность** процесса правового развития субъекта. Поэтому неклассическая (неригористическая) формально-юридическая система, успешно справляющаяся с указанными диалектическими контр-примерами к ригористическим формально-юридическим законам «непротиворечивости поведения» и «исключенного среднего» и специально предназначенная для практически адекватного определения общественной ценности поступков в случае существенности переходных состояний, должна быть системой **формальной юриспруденции направленности** (изменения линии поведения). В связи с этим представляется эвристически плодотворной аналогия с неклассической формальной логикой, в рамках которой существует четырехзначная система логики **направленности** Л.С.Роговского, специально предназначенная для более тонкого и точного (по сравнению с классической двузначной логикой) описания объективно существующих в действительности переходных процессов изменения и развития, возникновения и исчезновения.

Для преодоления существенных недостатков **двузначной** алгебры поступков и значительного расширения сферы плодотворной применимости современной формальной юриспруденции, в ней сначала формулируется **обобщение** ригористических формально-юридических за-



конов (тождественно хороших правовых форм деятельности) **двузначной алгебры поступков** (хороших или плохих действий) до более фундаментальных **ригористических** формально-юридических законов **трехзначной алгебры любых действий**, в том числе и **строго нейтральных**, а не только поступков. Затем полученные результаты генерализации подвергаются новой критике и дальнейшему обобщению в процессе перехода к рассмотрению **практических (приближенных)** оценочных модальностей (существенно хорошо, существенно плохо, приблизительно нейтрально). В рамках теории неригористических («округленных») правовых оценок формально-юридические законы «непротиворечивости (последовательности) поведения» и «исключенного среднего» формулируются так, что формально-юридическая противоречивость, непоследовательность, неустойчивость поведения, а также правовая неопределенность, нейтральность жизненных позиций и безразличие, равнодушие вполне допустимы с практической правовой точки зрения реализма и гуманизма, **если и только если** речь идет о **мелочах, пустяках**, т.е. о действиях **практически («округленно») нейтральных**, хотя, строго говоря, хороших или плохих, но в **незначительной, практически неощутимой** степени. Ригористические правовые запреты формально-юридической противоречивости, т.е. правовой непоследовательности, неустойчивости, поведения и правовой нейтральности жизненных позиций, правового безразличия и равнодушия оказываются действительно практически обоснованными в тех и **только тех** конкретных условиях, когда речь идет о **практически существенных** действиях (существенно хороших или существенно плохих). Для тех же действий, которые практически (приблизительно) аксиологически безразличны, т.е. представляют собой в оценочном отношении мелочь, пустяк, в ситуациях относительного благополучия реальный гуманизм заключается в терпимости к несущественным компромиссам, проявлениям неустойчивости, гибкости, лавирования, нейтралитета, безразличия и невмешательства в борьбу добра и зла по пустякам. **Абсолютно строгая (ригористическая) принципиальность во всем вплоть до пустяков, объективно ведет (в обстановке относительного благополучия) к обезчеловечиванию субъекта, к превращению его в мелочного аскета-зануду.** Объективная диалектика правовой жизни такова, что абсолютная бескомпромиссность, непримиримость во всем вплоть до мелочей, приводит к своей абсолютной противоположности («противоположности в крайностях сходятся»), так как в бесконечных правовых конфликтах и судебных спорах по пустякам нередко исчезает главное.

Правильно понятые принципы конкретности, историзма, культурного плюрализма, относительности и т.п. не исключают, а наоборот, предполагают существование в праве (и морали) аспектов **общечеловеческих**. К последним относятся, например, так называемые «простые нормы права и нравственности» [запрещение инцеста, дозволение какой-то меры частной собственности, хотя бы в форме личной собственности, и ее охрана и т.п.]. В связи со сказанным уместно подчеркнуть, что **непустое множество формально-юридических законов правовой деятельности есть подмножество непустого множества общечеловеческих законов естественного права (и морали).** Уместно еще раз подчеркнуть также, что постоянное связывание в данной работе

понятий «мораль» и «право» не является случайным. В свете доктрины «естественного права» очевидно, что право и мораль суть компоненты единой системы оценок и норм человеческого поведения. Различие между этими компонентами с некоторой точки зрения не существенно и, следовательно, от него можно отвлечься. Негативное отношение сторонников доктрины «позитивного права» к доктрине «права естественного» не является абсолютно обоснованным. Негативизм этот представляется обоснованным лишь в некоторых (а отнюдь не во всех) отношениях. В алгебре формальной юриспруденции поступков (и в алгебре формальной этики поступков) анализ преднамеренно сосредоточен на таких отношениях, в которых упомянутый негативизм не является обоснованным. С одной стороны, это позволяет считать алгебру формальной юриспруденции поступков теоретически и практически значимой не только для права, но и для морали, а, с другой стороны, это позволяет считать алгебру формальной этики поступков ценной не только для морали, но и для права.

До сих пор математическое моделирование морально-правовых структур поведения осуществлялось нами в рамках предмета философии права и собственно юридической теории права и государства: изучавшиеся нами морально-правовые формы поступков представляли собой легальные ценностные функции. Перейдем теперь к исследованию криминальных ценностных функций, относящихся к предмету криминологии. С философско-методологической точки зрения, очень важно с самого начала обратить внимание на то, что различие предметов криминологии и теории права не абсолютно, а относительно. Между общественной и анти-общественной, правовой и анти-правовой деятельностью есть нечто общее, некая единая основа, по отношению к которой они не различаются. Такого рода единой основой на структурно-функциональном уровне служит взаимная алгебраическая двойственность легальных и криминальных ценностных функций. Легальная и криминальная подсистемы общества алгебраически двойственны друг другу (дуально изоморфны). Термин «двойственность» употребляется нами здесь не в расплывчатом метафорическом смысле, а в том специально-научном значении, которое четко и недвусмысленно определено в математической теории решеток и булевых алгебр. Тот бесспорный факт, что в некотором конкретном отношении легальная и криминальная системы находятся в постоянном противоречии, конфликте, непримиримой борьбе друг с другом, отнюдь не исключает тот факт, что в некотором (другом) конкретном отношении, эти системы совершенно симметричны, подобны друг другу. Они не только взаимодействуют друг друга, но и взаимопроникают друг в друга. Легальные и криминальные структуры не только взаимоисключают, но и взаимообуславливают друг друга. Несмотря на борьбу друг с другом, легальная и криминальная подсистемы общества образуют единство, противостоящее криминальному беспределу. Криминальная система как система враждебна бессистемности (беспринципности, непоследовательности) преступной деятельности и в этом конкретном отношении правовая и криминальная системы едины. Они анти-изоморфны друг другу и, поэтому, могут быть (и нередко на самом деле являются) друг для друга эвристически ценными моделями.

В основе преступности как систематического антиобщественного поведения лежит «воровской закон», последовательно противопоставляемый закону правовому. (Случайное, эпизодическое, хаотическое, неустойчивое, непоследовательное противопоставление субъективных интересов системе общественных ценностей не является систематически криминальной деятельностью.) Анализируя обширный эмпирический материал, собранный в рамках криминологии, нетрудно заметить, что содержание элементарных (простых) поступков оценивается правовым и воровским законами диаметрально противоположным образом. Если поступок обязателен или разрешен (является общественно ценным) в легальной системе (например, труд, семейная жизнь, служба в армии), то он запрещен воровским законом, а если свободное действие, затрагивающее интересы других людей, обязательно, с точки зрения воровского закона, то оно является юридически запрещенным или морально осуждаемым в легальной морально-правовой системе общества. Базисные ценности вора и нормального человека совершенно противоположны. В классических (=двузначных, четких) легальных и криминальных мирах морально-правовые оценки «атомарных» поступков осуществляются «с точностью до наоборот», т. е. оценки содержания простых поступков в легальной и криминальной системах прямо противоположны. Что же касается сложных криминальных поступков, то ценностно-функциональный смысл входящих в их структуру криминальных морально-правовых операций Н\* (воздержание), П\* (пресечение), У\* (соучастие), З\* (осуждение), Д\* (одобрение), К\* (поведение), А\* (неисключающий выбор), С\* (воздаяние), Т\* (отождествление), О\* (исключающий выбор) адекватно определяется следующей ниже таблицей.

а	в	Н*а	П*а	У*а	З*а	Д*а	К*ав	А*ав	С*ав	Т*ав	О*ав
п	п	х	х	п	х	п	п	п	п	п	х
п	х	х	х	п	х	п	х	п	х	х	п
х	п	п	п	х	п	х	х	п	п	х	п
х	х	п	п	х	п	х	х	х	п	п	х

Для прояснения, адекватного описания и систематического сопоставления морально-правового статуса сложных поступков в легальной и криминальной системах необходимо, на мой взгляд, явное введение и точное определение математических понятий о «двойственности» и «самодвойственности» морально-правовых ценностных функций. Прежде всего определим ценностно-функциональное значение символа «\*» в настоящей работе. Если символ F обозначает в данной статье какую-то морально-правовую ценностную функцию, то символ F\* обозначает (в этой же статье) такую морально-правовую ценностную функцию, которая (алгебраически) двойственна по отношению к функции F. В соответствии с общепринятым в математике определением, в рамках двузначной булевой алгебры формальной юриспруденции мы будем называть морально-правовую ценностную функцию F\* двойственной для морально-правовой ценностной функции F, если ценностную таблицу, определяющую ценностно-функциональный смысл морально-правовой операции F\* можно получить из ценностной таблицы, определяющей ценностно-функциональный смысл морально-

правовой операции  $F$ , заменив всюду в значениях аргументов и функции  $x$  на  $\Pi$  и  $\Pi$  на  $x$ , т.е. морально-правовая ценностная функция  $F^*(a_1, \dots, a_n)$ , двойственная к морально-правовой ценностной функции  $F(a_1, \dots, a_n)$ , удовлетворяет формально-юридическому тождеству  $F^*(a_1, \dots, a_n) \Leftrightarrow GF(Ga_1, \dots, Ga_n)$ , где символ « $\Leftrightarrow$ » обозначает отношение формально-юридической равноценности, а символ  $G$  обозначает какую-то (любую) унарную морально-правовую операцию, которая формально-юридически равноценна операции  $\Pi$ . Морально-правовую ценностную функцию, совпадающую со своей двойственной (т.е. формально-юридически равноценную ей), будем называть самодвойственной. Самодвойственная морально-правовая ценностная функция на ценностно противоположных наборах  $a_1, \dots, a_n$  и  $Ga_1, \dots, Ga_n$  принимает противоположные морально-правовые значения.

Любая унарная морально-правовая операция  $G$ , которая формально-юридически равноценна операции  $\Pi$ , есть морально-правовая ценностная функция, представляющая собой морально-правовую форму сложного поступка, заключающегося в репрезентации поступка  $a$  в юридически противоположном мире. Имеются в виду два юридически противоположных мира: монотонно-легальный и тотально-криминальный. В частности, если  $a$  есть хороший поступок, т.е. элемент легального (доброе) мира, то  $\Pi a$  есть репрезентация (построение криминального дублера) поступка  $a$  в воровском (тотально криминальном) мире посредством воздержания («отказа») от совершения  $a$ . Согласно данной ранее ценностной таблице-дефиниции, морально-правовая операция  $\Pi a$  такова, что: если  $a$  есть хороший поступок в легальном мире, то  $\Pi a$  есть (1) отрицательный (плохой) поступок в легальном мире и (2) положительный (прекрасный) воровской дублер поступка  $a$  в криминальном мире; если  $a$  есть плохой поступок, принадлежащий легальному миру, то  $\Pi a$  есть (1) хороший поступок в легальном мире и (2) отрицательный («плохой», «ссученный») воровской двойник поступка  $a$  в криминальном мире. В свою очередь, если  $a$  есть плохой поступок с точки зрения мира криминала, то (1) в криминальном мире  $\Pi a$  есть прекрасный (положительный) феномен этого мира (поведение «отказчика», «отрицалы»), а (2) в легальном (хорошем) мире  $\Pi a$  есть плохой (с легальной точки зрения) поступок, воровским дублером которого в криминальном мире является  $a$ . Наконец, если  $a$  есть положительный (соответствующий воровскому закону) поступок в тотально-воровском мире криминала, то (1) в этом мире последовательного (систематического) антиобщественного поведения  $\Pi a$  есть дисгармонирующий, неуместный, ненормальный, уродливый, отрицательный феномен, девиантное поведение (вор, совершивший  $\Pi a$ , или «ссучился») или стал «отошедшим, отошлым»), а (2) в легальном (доброе) мире  $\Pi a$  есть тот хороший поступок, положительным воровским дублером которого в криминальном мире является  $a$ .

Принимая во внимание сказанное выше, нетрудно убедиться в том, что фактически имеющая место амбивалентность культуры морально-правового «отрицания» (воздержания и т.п.) может быть объяснена (на уровне рассматриваемой в данной статье алгебраической модели формальной юриспруденции) тем, что существуют две в некотором смысле совершенно разные (диаметрально противоположные) морально-

**правовые операции «отрицание»**, а именно: легальная (**Н**), используемая в общественно-ценном (правовом) каноне поведения (т.е. в мире добра, где морально-правовое «отрицание» «искореняет зло», «казнит морально-правовое несовершенство мира и человека») и криминальная (**Н\***), используемая преступниками в системе антиобщественной (нелегальной) морально-правовой деятельности, где совершенно неприемлемое для общества сознательное неделание («отрицание») служит средством выражения враждебности общественному порядку, формой бездумного «прожигания жизни», бессмысленного веселья, циничного смеха и скотской радости. Упомянутые две принципиально разные (в некотором смысле) морально-правовые операции «отрицание» (правовая и противоправная) двойственны друг другу в точно определенном выше специальном алгебраическом смысле. Именно эта взаимная алгебраическая двойственность (легальной и криминальной морально-правовых функций **На** и **Н\*а** соответственно) и лежит, по моему мнению, в основе амбивалентности воздержания (от совершения поступка) как формы морально-правового «отрицания». (**Отрицание системы ценностей**) — очень важная морально-правовая операция. Не случайно в тюремно-лагерно-блатном жаргоне настроенный резко антиобщественно блатной называется «отрицала», а группа заключенных-блатных, придерживающихся воровских традиций, обычаев, не соблюдающая правила внутреннего распорядка и режим содержания в исправительно-трудовых учреждениях, называется «отрицаловка».

Хотя в данной статье и обращается внимание на существенное различие (в некотором отношении) правовых (легальных) и противоправных (криминальных) операций «отрицание», автор, тем не менее, обсуждая **формально-юридические проблемы**, почти все время говорит об операции **На**, а операцию **Н\*а** почти не упоминает. Это действительно так, но лишь потому, что, с **формально-юридической** точки зрения, операция **На** (а также и операция **Н\*а**) **самодвойственна**, т.е. легальная и криминальная операции «воздержание» («отрицание») **формально-юридически эквивалентны (неразличимы)** и, поэтому, с чисто математической точки зрения, одну из них можно устранить, как излишнюю (в формально-юридическом отношении). Все сказанное выше относительно формально-юридического аспекта операций **На** и **Н\*а** можно с таким же успехом утверждать и относительно любых унарных морально-правовых операций **Г** и **Г\***, где **Г** есть какая-то (любая) унарная легальная морально-правовая операция, являющаяся в формально-юридическом отношении эквивалентной (формально-юридически равноценной) операции **На**, а **Г\*** есть какая-то (любая) унарная криминальная морально-правовая операция, являющаяся в формально-юридическом отношении эквивалентной (формально-юридически равноценной) операции **Н\*а**.

Именно тот довольно тривиальный с точки зрения математики, но **психологически нетривиальный**, неожиданный факт, что существует математическая **самодвойственность функций**, является, по моему мнению, адекватной математической моделью (совершенно рациональным, логичным объяснением) поразительной (кажущейся многим авторам загадочной, «рационально необъяснимой», парадоксальной,

«совершенно алогичной» и даже «анти-логичной») **амбивалентности** («смешанности», «противоречивости») чувств (эмоций) вообще и морально-правовых чувств (эмоций) в частности. Согласно данной выше дефиниции, **самодвойственной** называется такая и только такая морально-правовая ценностная функция, которая совпадает со своей двойственной (т.е. формально-юридически тождественна ей). Напомним, что самодвойственная морально-правовая ценностная функция на ценностно противоположных наборах  $a_1, \dots, a_n$  и  $G a_1, \dots, G a_n$  принимает противоположные морально-правовые значения [Символ  $G$  обозначает какую-то (любую) самодвойственную унарную морально-правовую операцию формально-юридически равноценную операции  $N$ ]. Назовем упомянутые выше ценностно противоположные наборы  $a_1, \dots, a_n$  и  $G a_1, \dots, G a_n$  юридически противоположными мирами — легальным и криминальным (относительно друг друга). Из сказанного выше следует некий весьма важный и обобщенный формально-юридический закон: в юридически противоположных мирах (либо монотонно легальном, либо монотонно криминальном) любая морально-правовая операция  $G$  (формально-юридически равноценная операции  $N$ ), например, «воздержание» принимает противоположные морально-правовые значения. Из этого общего положения следует, в частности, что, в последовательно криминальном (противоправном) мире, «отрицание» (воздержание от совершения) доброго, хорошего рассматривается как достойное (веселое, радостное) занятие, делающее честь преступнику. В этом нет ничего иррационального, алогичного, непостижимого: как раз наоборот, все совершенно рационально, логично, вполне постижимо, и убедиться в этом легче всего именно на уровне математической модели обсуждаемой нами амбивалентности чувственного восприятия вообще и чувства морально-правового негативизма («отрицания») в частности, т.е. на уровне рассмотрения математически самодвойственных функций и их специфических свойств и отношений.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Булгаков М. Мастер и Маргарита. М., 1988.
2. Гейтинг А. Интуиционизм. М., 1965.
3. Лобовиков В.О. Модальная логика оценок и норм с точки зрения содержательной этики и права. Красноярск, 1984.
4. Лобовиков В.О. «Искусственный интеллект», формальная этика и морально-правовой выбор. Свердловск, 1988.
5. Лобовиков В.О. Математическое правоведение. Часть 1. Естественное право. Екатеринбург, 1998.
6. Новиков П.С. Конструктивная математическая логика с точки зрения классической. М., 1977.
7. Lobovikov V.O. Mathematical Jurisprudence and Mathematical Ethics. Ekaterinburg, 1999.
8. Wright G.H. von. Deontic Logic // Mind, 1951. V. 60. P. 1—15.

## МИР ЗНАНИЯ

*Е.П.Стародубцева*

### ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАУЧНОЙ ОНТОЛОГИИ

Гуссерль, анализируя возможность возникновения теоретического мышления подчеркивает, что это становится возможным лишь благодаря выявлению особого идеального пространства, конституированного идеальными объектами, обладающими свойствами, коренным образом отличными от свойств окружающего мира.

Действительность окружающего мира заменяется идеационной действительностью

Мир непосредственного опыта — мир, в котором мы приходим к осознанию своего существования, должно постичь, изменить, даже ниспровергнуть для того, чтобы он явился тем, что он есть на самом деле.

Разум устанавливает истину для людей и вещей — т.е. условия, в которых те и другие становятся тем, что они суть на самом деле.

Мир разделен на сущность и явление, действительность и возможность, на истину и видимость.

Идеальный объект — это чистая от всего эмпирического, чувственного воспринимаемого предельная форма объекта (идеальный круг, например). Идеальный круг нельзя начертить, строго говоря его нельзя даже представить, его можно только мыслить.

Идеальные объекты в отличие от объектов окружающего мира самостоительственны и вечны, в силу этого они однозначно схватываются числом и могут в неизменном виде передаваться следующим поколениям, что в свою очередь создает основу для постоянного научного прогресса.

Идеальные объекты как тождественные себе являются идеальным средством для определения и исчисления эмпирических объектов.

Идеальные объекты создают intersubjective поле взаимодействия субъектов научной деятельности.

Как же определяется мера объективности теоретического знания?

Очевидно, что объективность изначально понимается не как соответствие объектам окружающего мира, а как соответствие объектам мира идеального. Но как в этом случае избежать порочного круга, в котором мышление должно просто соответствовать самому себе, своим собственным конструктам?

© Е.П.Стародубцева, 2001

Прежде всего необходимо уяснить, что непосредственная действительность — это простая предпосылка для научной мысли и более — не объект познания. «...реальное доказывают, а не показывают»<sup>179</sup>, — пишет Г.Башляр. К объективности можно прийти, только показав дискурсивно и в подробностях метод объективации. Существовать для теоретического естествознания — значит быть построенным, а то, что не схватывается естественнонаучными методами попросту объявляется нереальным.

Переакцентировка внимания естествознания на методологию исследования меняет вопрос о метафизической сущности предмета («Что это такое?») на вопрос о способе существования предмета («Как это функционирует?»). Теоретический закон устанавливает функциональную зависимость между явлениями окружающего мира. Такое положение дел привело к десубстанциализации естественнонаучной онтологии. Вопросы о природе и сущности объектов были признаны метафизическими выходящими за пределы научной сферы. Наука должна спрашивать, как функционирует данный объект, а не какова его сущность. Исследователи, работающие в области гуманитарного знания, пытаются отойти от философии (метафизики) в историю и выработать принципы позитивного исследования гуманитарной реальности.

С другой стороны меняется и способ мышления естествоиспытателей. Если классический рационализм декартовского толка брал за исходное простые объекты и рассматривал сложное как результат их синтеза, то новый рационализм в качестве исходной единицы анализа предлагает брать как раз сложные объекты, рассматривая простое как функцию сложного. Функция некоторых объектов первичнее их природы, сущность не предшествует существованию, она конституирована той системой отношений, в которую вступает в данном конкретном случае. Главный интерес исследования заключается поэтому в отыскании отношений, дающих элементам, которые они объединяют, «позиционные» значения в организованном ансамбле.

Все это оказалось возможным благодаря превращению естествознания в математическое естествознание, что, в свою очередь, стало возможным в результате изменений, которые произошли в математике в Новое время.

Первым шагом на пути к математическому естествознанию было создание формальной логики.

«В этой формальной логике мышление индифферентно по отношению к своим объектам. Относятся ли они к духовному или физическому миру, к обществу или к природе, они становятся предметом одних и тех же всеобщих законов организации, исчисления и выведения — но выступают при этом как условные знаки или символы в отвлечении от их собственной «субстанции». Это всеобщее качество (качество количественности) является предпосылкой закона или порядка — как в логике, так и в обществе — ценой, которую приходится платить за универсальную власть»<sup>180</sup>.

Качественная математика античности, видевшая свою главную задачу в созерцании математических объектов, в аналитической геометрии

<sup>179</sup> Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987 С. 36.

<sup>180</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 179—180.



Декарта превращается в науку исчисления — алгебру. Для алгебры безразлична природа исследуемых объектов (это могут быть числа, геометрические отрезки, суждения), важны лишь те операции, которые с ними могут производиться.

«В итоге алгебра собирает воедино все отношения и ничего кроме отношений»<sup>181</sup>.

Математика становится инструментом или техникой исчислений, а научное мышление становится операционалистским или техническим по своей сути.

Действительно то, что можно исчислить и чем можно управлять. Задачей этого предприятия было создание теоретической гармонии из существующего в действительности разлада.

Наука о природе развивается под знаком технологического априори, которое рассматривает природу как потенциальное средство, как управляемую и организуемую материю.

Математический объект определен посредством критериев, имеющих отношение к преобразованиям. Так, например, вопрос о том, какая геометрия — Эвклида, Римана или Лобачевского — описывает «реальный мир», является некорректным. Множественность геометрий каким-то образом способствует деконкретизации каждой из них, но возможность преобразовать геометрию Эвклида в геометрию Лобачевского, а геометрию Лобачевского свести к геометрии Римана выявляет меру реальности каждой из них.

Опорным камнем очевидности современного естествознания является алгебраическая форма, посредством которой и связываются друг с другом различные математические структуры.

Реальное в математическом смысле не отсылает к внешнему объекту, реальное математического естествознания появляется как результат полноты, связности, взаимодополнительности методов познания. Реальное выявляется в возможности и необходимости взаимной трансформации математических структур.

Такое понимание научной реальности позволяет конкретизировать проблему соизмеримости научных теорий. Это проблема выстраивания единого пространства научной рациональности. «Под «соизмеримостью», — пишет Р.Рорти, — я понимаю возможность подпадания под одно и то же множество правил, которые говорят нам, как может быть достигнуто рациональное согласие там, где, судя по всему, утверждения входят в конфликт. Эти правила говорят нам, как сконструировать идеальную ситуацию, в которой все оставшиеся разногласия будут рассматриваться как «некогнитивные», или просто вербальные, или просто как временные, которые могут быть разрешены в ходе дальнейших усилий»<sup>182</sup>.

Структурный уровень рассматривается современной наукой (прежде всего математикой) как самый глубинный, фундаментальный уровень действительности. Все остальные уровни действительности являются, с этой точки зрения, лишь внешним и, возможно, случайным, проявлением той или иной структуры. Именно понимание математики, как науки не о числах или геометрических фигурах, а как аксиомати-

<sup>181</sup> Башляр Г. Указ. раб. С. 48.

<sup>182</sup> *Философия и зеркало природы*. Новосибирск, 1997. С. 234.

ческой дисциплины, изучающей «абстрактные формы — математические структуры» (Бурбаки), позволило в 20-м веке, поставить проблему математизации не только естествознания, но и гуманитарного знания. Структурная методология, по мысли Леви-Стросса, должна объединить в единую науку о человеке социальную антропологию, экономику и лингвистику. Структурная методология позволяет найти максимальные основания единой рациональной дискуссии. И в нематематических вариантах структурализма, структура — это то, что продуцирует единое поле значений культурного пространства, делая соизмеримыми различные дискурсы.

Н.С.Рыбаков

## АРХИТЕКТОНИКА ФАКТА

Обманчивая простота факта. На первый взгляд факт выглядит тривиальным. Американский философ Р. Мартин начинает свою статью «Факты: чем они являются и чем они не являются» с констатации, что слово «факт» кажется самым безобидным в нашем философском лексиконе. Этимология фиксирует и прочно сохраняет за фактом значение того, что «сделано, совершено», что «имеет место». Здесь, кажется, скрывается тривиальность, все предельно обнажено и вроде бы не должно вызывать никаких вопросов. То, что «сделано», просто «произошло». То, что «имеет место», просто «есть». За всем этим скрывается абстрактнейшая конструкция, точнее, дон научная *интуиция факта*, которой и довольствуется обыденный здравый смысл.

Но здесь уже возникают вопросы. Если факт — то, что «сделано», то кем? Или чем? Разумеется, субъектом сделанного легко посчитать человека. В этом случае факт попадает в полную зависимость от человека, его действий, намерений и делается достоянием социальной реальности и должен быть исключен из реальности природной. Но если благодаря вулканической активности земных недр изменился ландшафт местности, то значит ли это, что субъектом содеянного выступает вулкан? И если да, то имеет ли к факту, как тому, что «сделано» человек какое-либо отношение вообще?

Факт — то, что «имеет место». Но что означает «иметь место»? Возражая против прямого отождествления факта с тем, что имеет место в буквальном смысле, именно, с вещами, событиями, мы вновь наталкиваемся на вопрос: что же в таком случае выражает собой факт? Ведь если в своей собственной бытийности факт не тождественен вещам, событиям, то он должен выражать собой особое состояние, которое может быть названо *фактуальностью*. В чем его специфика?

Ясно, что факт в любом случае имеет отношение к действительности. Она сама по себе имеет довольно сложное строение, но наиболее важной ее характеристикой является актуальность, то есть действительность. Действительность — то, что обладает мощью, энергией, напором, силой, благодаря чему она действует и производит различные изменения в себе самой. Благодаря своей собственной активности она трансформируется из одного состояния в другое. Ее относительно устойчивые состояния, которые отличаются друг от друга взаимными конфигурациями вещей, событий, представляют собой различные *ре-*

альности. Действительность всегда состоит из наборов реальностей, она распадается на слои, пучки, спектры реальностей, образующие относительно самостоятельные сферы ее осуществления. Реальности — это модусы действительности, образующие ее предметные состояния, через которые она разворачивается. Фактуальность, хотя и очень близка к реальности, имеет совершенно иное назначение.

Вещь, событие и родственные им понятия имеют чисто онтологическое содержание. События, образующие оптический мир, есть среда погружения человека в мир. В совокупности они образуют те модусы действительности, которые мы называли реальностями. Особенностью реальности оказывается то, что она безразлична, равнодушна по отношению к человеку. Она — вне человека, даже если сам человек принадлежит ей.

У фактов же иная смысловая нагрузка. Факты — это результат погружения самого мира в сознание человека. Благодаря фактам мир, различные реальности транслируются в сознание человека, не только «переноса» мир в человека, но и делаю человека полноправной ипостасью самого мира. Тем самым фактуальность оказывается инверсной по отношению к реальности. Факт и событие при всей их внешней близости оказываются полярными. Вещь, событие, процесс — это то, что существует само по себе, обладая реально-вещественными характеристиками, параметрами. Факт же, как то, что «имеет место», представляет собой не вещь, событие или процесс, а то, что вещь, событие, процесс имеют место, наличествуют.

Переходя на язык логики, можно сказать, что одно и то же суждение «*а есть*», где под *а* подразумевается любая индивидуальная константа, раскрывается двояко: с одной стороны, когда внимание сосредоточивается на том, *что* именно есть, речь идет о вещах, их свойствах, событиях, но, с другой, когда внимание акцентируется на том, что нечто *есть*, выражается факт. Факт констатирует не саму вещь, а то, что она наличествует, причастна к бытию, существует. Не случайно мы в иных ситуациях пытаемся: было или не было? И только потом занимается выяснением, что же было и как именно произошло.

Итак, действительность двойственна: она и реальна и фактуальна. И в самом факте, поскольку он причастен действительности, также содержится момент двойственности, которого нет в вещи, в событии. С одной стороны, факт говорит о событии, вещи, но к ним, не может быть сведен в силу того, что, с другой стороны, он акцентирует внимание не на самих вещах, событиях, а на их наличествовании, существовании, что выражается связкой «*есть*». Потому по своей природе он отличен от реальных предметов, так что концепция онтологизма оказывается несостоятельной. В ее рамках предпринимается попытка отождествить два отнюдь не совпадающих момента суждения («*а есть*» («*а*» и («*есть*») на основе («*а*», то есть на основе вещи.

Противоположна данной позиции гносеологизма, сводящая факт исключительно к факту знания, причем знания достоверного<sup>183</sup>. Каковы истоки гносеологизма и его особенности в понимании факта? Полагая, что нужно обратить внимание на следующие моменты.

<sup>183</sup> См.: Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 227; Уваров А.И. Гносеологический анализ теории в исторической науке. Калинин, 1973. С. 21—22 и др.

Данная концепция исходит из нетождественности факта и вещи, так что логически исходным пунктом здесь оказывается связка ((*есть*) по отношению к «а»). Но она не имеет натурально-вещественной формы своего выражения подобно предметам и нуждается в совершенно иной фиксации, которая может быть осуществлена только в понятийной форме. Отсюда и рождается идея о фактофиксирующих суждениях, о том, что факт есть исключительно форма знания. Затем происходит следующая трансформация: поскольку ((*есть*)), обладая иной природой по сравнению с вещью, тем не менее, оказывается привязанным к ней, то есть к «а», то характеристики последней переносятся на ((*есть*)). В том, что зафиксировано существование вещи, на первый план выступает вещь (от нее так просто не отделяться!), а поскольку она явлена нашему взору, то ее существование, вроде бы, сомнению не подлежит, ведь зафиксировано же! Потому оно и достоверно. Отсюда возникает представление о факте как о достоверном знании и даже синониме истины. Концепция гносеологизма также уязвима. Если факт есть синоним истины, если факт и истина — одно и то же, то какое-то из этих двух понятий становится излишним. Выбросив категорию «факт», мы тотчас лишимся не только базисного элемента знания, но и восхождения в познании по ступеням истинности: истина везде и всюду будет открываться во всей своей полноте и абсолютности, более того, она будет проверяться посредством самой себя. Изъяв из обращения категорию «истина», мы сразу сталкиваемся с массой неприятных проблем. Как показал А.Л.Никифоров, в этом случае лишаются смысла понятия доказательства, опровержения, спора, дискуссии, становится совершенно неясным само понятие познания, в значительной степени мы перестанем понимать поведение людей<sup>184</sup>.

С позиций гносеологизма очень трудно объяснить как «рождение» истины факта, ведь само это словосочетание означает тавтологию типа «масло масляное», так и пути ее деформации. Заметим, что проблема истины факта была поставлена еще Г.Лейбницем. Но, самое главное, нельзя ни поставить вопрос, ни тем более ответить на него: что же соответствует факту в самой действительности? Специфичность факта как особой формы знания заключена в наличии у него материального референта, то есть такого «нечто», которое соответствовало бы этой форме знания. Но что представляет собой данное «нечто»? Сводить его к событиям, явлениям, предметам — значит оставлять позицию гносеологизма в пользу онтологизма. Но онтологизм несостоятелен, равно как несостоятелен и гносеологизм. При ближайшем рассмотрении он оказывается внутренне противоречивым, замыкающим факт, как знание, в сфере самого знания. Утверждать же, что факты абсолютно достоверны нельзя хотя бы по той простой причине, что они подвергаются тщательной проверке, что было бы совершенно излишним, если они были способны давать истину. Но в таком случае всякая наука с ее теоретическими притязаниями стала бы совершенно излишней.

Итак, уже простейшие размышления над первичной интуицией факта свидетельствует о сложности природы последнего. В нем явно выделяются два полюса: с одной стороны, это то, что имело место, с другой,

<sup>184</sup> См.: Никифоров А. Революция в теории познания? // Общественные науки и современность. 1995. № 4.

это знание о том, что имело место. Между ними имеется огромная дистанция. В зависимости от разных обстоятельств она может быть увеличена или уменьшена и даже снята совсем. Попытки преодолеть эту дистанцию при сохранении исходной чистоты самих полюсов вылились в компромиссную точку зрения, согласно которой онтологизм и гносеологизм — это два дополнительных подхода к факту<sup>185</sup>. Но такой вариант на самом деле лишь усугубляет проблему, уводя в сторону от ее разрешения. Дело в том, что те полюсы факта, которые зафиксированы выше, на самом деле должны быть связаны общей связью, тогда как идея дополнительности ее ликвидирует. Нужна, очевидно, концепция факта, преодолевающая односторонности как онтологизма, так и гносеологизма.

Такая концепция, признающая за фактом и онтологический, и гносеологический статус, вследствие чего вводятся два ряда фактов — «факты действительности (Ф1)» и «факты знания (Ф2)» — была предложена в свое время независимо друг от друга и практически одновременно В.А.Штоффом<sup>186</sup> и Л.С.Мерзон<sup>187</sup>. В ее рамках вся проблематика факта рассматривается через призму отношения «Ф1-Ф2». То, что произошло, существует реально — факт действительности. То, что зафиксировал в этом произошедшем субъект, становится фактом знания. Факт действительности оказывается материальным референтом факта знания. Дальнейший шаг в развитии этой концепции предпринял С.Х. Ляпин, введя в указанное отношение третье звено «факт сознания (Ф3)» и говоря о факте как системном единстве «Ф1-Ф2-Ф3». Каждое звено раскрывается через два других, так что в этом случае «мы получаем концепцию, дающую возможность поставить вопрос о «факте» во всей полноте его бытия»<sup>188</sup>. Позже данный автор существенно модифицировал свою позицию, задавшись целью найти универсальную формулу факта и констатируя, что сам факт «мы понимаем как универсальный жизненный, культурный, научный феномен, как атрибут человеческого бытия-в-мире»<sup>189</sup>.

Рассматривая различные подходы к факту, нельзя не заметить, что факт — это такой «узел», в котором накрепко завязаны, с одной стороны, бытие в его различных модификациях и проявлениях, с другой — человек в многосложных формах своего существования — от телесно-физического до духовно-познавательного. Именно поэтому попытки «ухватить» сразу все содержание проблему факта обречены если не на провал, то на блуждание между разными аспектами и параметрами.

Воспользовавшись указанными обозначениями модусных вариаций факта, ситуацию можно представить так. Прежде всего, констатируем, что факт есть некий целостный феномен. Ф1, Ф2 и Ф3- его модусные состояния, ни одно из которых не имеет самостоятельного существования. Но вместе с тем они и не совпадают друг с другом. Ф1 — это нечто

<sup>185</sup> Елсукова А.Н. Методологические проблемы формирования научного факта. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. — Минск, 1985.

<sup>186</sup> Штофф В.А. Введение в методологию научного познания. Л., ЛГУ, 1972.

<sup>187</sup> Мерзон Л.С. Проблемы научного факта. — Л., 1972. Заметим, что их позиции при этом различны.

<sup>188</sup> Ляпин С.Х. Концепция факта в свете принципа практики // Факты в системе познания. Вологда, 1990. С. 38.

<sup>189</sup> Ляпин С.Х. Концептологическая формула факта // Концепты. Научные труды Центрконцепта. Вып. 2 (2). Архангельск, 1997. С. 5—6.

чисто объективное. Ф2 — знание человека об этом нечто. Но само по себе знание — это знание субъекта, а потому в нем наличествуют моменты не только объективные, идущие от самой действительности, но и от субъекта. Иначе говоря, между Ф1 и Ф2 «располагается» субъект с его действиями, сознанием, переживаниями, общением, культурой, опытом, то есть отношение между фактом действительности и фактом знания опосредовано третьим элементом Ф3 — фактом сознания в широком смысле этого слова. Вместе с тем каждый из членов данного системного единства может быть гипостазирован, в результате чего и возникают разные концепции.

Базой для сознания является опыт, который, будучи взят в единстве с сознанием, становится тем плавильным тиглем, где преобразуются и факт действительности и факт знания. Ф1, вовлекаясь в поле социокультурной деятельности субъекта, где только и возможно функционирование сознания, погружается в культурно-историческую среду и обретает новые смыслы. На первый план здесь выходит деятельность субъекта как та субстанция, которая «вписывает» его в мир, делает причастным бытию. Поэтому для субъекта становится важным не просто то, что существует само по себе, а то, что существует в сфере его деятельности, составляя ее предметное и операциональное содержание.

В этой ситуации смысл факта смещается с собственно объективно-предметного содержания на операциональные способы его добывания. С ним происходит метаморфоза: из того, что произошло само по себе, он превращается в то, что вошло в практическую и далее в познавательную деятельность субъекта. Онтологическое содержание факта действительности не только отодвигается на второй план, но при этом еще подвергается деформации и усечению. Собственное содержание факта деформируется, фильтруясь познавательными и иными интересами, установками, мотивами, целями субъекта.

Эти процессы показывают, что факт самым тесным образом вплетен во внутренний духовно-психический мир субъекта, в сферу его эмоциональных и волевых переживаний и устремлений и при определенных обстоятельствах перестает рассматриваться исключительно как факт. В результате домысел может быть принят за факт, может даже возникнуть убеждение, что в иных случаях факты совсем не обязательно скрупулезно фиксировать и добывать. Уже в самой диалектике фактуального отражения мира заложены возможности отхода от факта и деформации его содержания. Потому в рамках отношения «Ф1-Ф2-Ф3» многие проблемы деятельности и познания, замыкающиеся на факте, обнажаются довольно отчетливо. В то же время данная схема не снимает всех проблем, связанных с осмыслением факта. Важнейшей здесь оказывается проблема природы системного единства всех трех модификаций факта.

Но с чего надо начинать? Если хотеть разобраться в сущности факта «во всей полноте его бытия», если намереваться проследить его историю, начиная с собственного появления факта в бытии мира, то начинать нужно именно с онтологии, то есть с факта действительности, значит, с соотношения факта и бытия.

Факт как непосредственно данное. Факты — то, что имело место и что зафиксировано субъектом. Уже в этой исходной

интуиции зафиксирована двойственность факта: а) независимость от субъекта и б) соотносительность с ним. Факты — констатация, во-первых, того, что есть и, во-вторых, того, что субъект непосредственно фиксирует в сфере своего опыта. Но то, что имело место, и то, что зафиксировано субъектом, совпадает далеко не во всем и не всегда — это два разных «что», хотя, конечно, хотелось бы, чтобы они не просто совпали, но и оказались тождественными. Факты — непосредственная действительность опыта, его непосредственное содержание (субстанция). И поскольку опыт имеет дело с действительностью, причем это является атрибутивной характеристикой опыта, то факты, можно сказать, есть просто непосредственная действительность (без опыта). Факты — это то, что непосредственно дано субъекту в его опыте. Или, иначе факты — это непосредственная данность. Таким образом, факт есть своего рода *точка бифуркации непосредственности*: с одной стороны, он есть непосредственная действительность (вне и безотносительно к субъекту), с другой, непосредственное содержание опыта (соотносительного с субъектом и идущего от него), с третьей, непосредственная данность (действительности субъекту в опыте), с четвертой, синкретичное единство первого (действительности), второго (опыта) и третьего (субъекта), стержневым моментом чего оказывается данность, данное. Тем самым следует разобраться в непосредственности, чтобы решить, может ли она лежать в основе понимания факта.

Слово «непосредственное» означает, что между нами и объектом нашего интереса ничто не расположено и не может располагаться в принципе. Причем «ничто», проработанное до своего логического основания, означает, что между нами и интересующим нас объектом нет не только каких-либо промежуточных вещественно-предметных орудий, но и опосредствующих данный контакт ощущений, восприятий, мыслей, никакого, стало быть, психического состояния, никакой промежуточной абстракции, никакого дополнительного действия. «Непосредственная данность есть то, что утверждается *до всякого исследования*, утверждается как непосредственно усматриваемая первичность... Это — до-научное, до-теоретическое констатирование факта...»<sup>190</sup>. Что же в таком случае открывается нам в непосредственно данном?

Обстоятельно разбирая проблему непосредственной данности, анализируя работы Гуссерля и Джемса, ранний А.Ф.Лосев приходит к выводу, что непосредственно данное есть объективное обстояние, в котором предмет не мыслится, не представляется, но *переживается* нами и присутствует адекватно в той или иной своей полноте, здесь нет еще разделения на субъект и объект. Данное объективное обстояние есть, утверждает А.Ф.Лосев, объективный смысл, который оказывается первичным по отношению к любому образу, идее, представлению, понятию. Эта идея явленности смысла в непосредственно данном, где не выделены еще субъект и объект познания, проходит через последующие труды А.Ф.Лосева, но наиболее отчетливо она выражена в работах 20—30-х годов. С проблемой непосредственной данности и выраженностью в ней объективного смысла и связана тайна фактуальности. Непосредственная данность и есть явление объективного смысла дей-

<sup>190</sup> Лосев А. Ф. Исследования по философии и психологии мышления (1915—1919) // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 47.

ствительности (самой же действительности). Потому именно с трудностью понимания объективного смысла связаны многие трудности понимания природы самого факта.

Факт как непосредственная данность представляет собой чистое *есть* до всякой рефлексии над ним. Чистое же бытие, по утверждению Гегеля<sup>191</sup>, есть непосредственная неопределенность, равная лишь самой себе. Чистое бытие предельно абстрактно и замкнуто, будучи абсолютно пустым. Чистое ничто также есть простое равенство себе самому, оно есть нерасчлененность внутри себя, также самоизолировано и абсолютно пусто. В силу этой свернутости чистое бытие и чистое ничто абсолютно различны, они не одно и то же. Вместе с тем как равные самим себе простые неразличенности — именно благодаря своей абсолютной пустоте — они тождественны. Это наводит на мысль о наличии между ними отношения, представляющему собой процесс движения их навстречу друг другу. Чистое бытие — это чистое *есть*, чистое ничто — это чистое *нет*. *Есть* и *нет*, чистое бытие и чистое ничто в силу своей полной противоположности полагают друг другу абсолютный предел: *есть* исчезает в *нет*, *нет* отвергается посредством *есть*. И поскольку ничто и бытие чисты и просты и между ними ничего более нет, постольку переход от одного к другому представляет собой непосредственное исчезновение либо бытия в ничто, либо ничто в бытие. Это взаимное исчезновение Гегель и определяет как становление.

Бытие и небытие в данном исчезновении, которое совершается непрерывно и постоянно, сливаются в нераздельное единство, так что становление как нераздельное единство бытия и ничто раскрывается через противоречие внутри себя. Становление предстает как такое единство бытия и ничто, которое выступает как *сущее*, как одностороннее непосредственное единство бытия и ничто, а это и есть *наличное бытие*. Наличное бытие определяется Гегелем как простое единство бытия и ничто. Оно в самом себе заключает динамизм определенности и ее снятие. И если становление есть постоянное возникновение нераздельности бытия и ничто и столь же постоянное их исчезновение, то наличное бытие, вообще говоря, есть, как утверждающее себя сущее, сплошной и непрерывный поток, в котором, однако, обнаруживаются моменты устойчивости, фиксированности, дискретности. Факт и есть непосредственно явленное и фиксированное наличное бытие, которое в своей простейшей форме предполагает соединение чистого бытия и чистого ничто.

То, что непосредственно дано, обладает наличным бытием. Оно есть непосредственно сущее. Рефлексивно оно раскладывается, во-первых, на *предмет данности*, во-вторых, на *субъект данности*, в-третьих, на *отношение данности* как модус наличности. Стало быть, неизбежен вопрос о структуре непосредственно данного, его анатомическом строении. Сразу же подчеркнем, что поскольку, по утверждению А.Ф. Лосева, непосредственно данное и есть объективный смысл, постольку этот смысл охватывает собой и предмет данности, и субъекта данности, и отношение данности. Без этого фактически нельзя было бы говорить о целостной структуре рефлексивной конструкции.

<sup>191</sup> Гегель. Наука логики. М., 1970. Т. 1. Разд. 1. Гл. 1, 2. Мы воспроизводим здесь основные моменты указанного раздела, не прибегая к прямому цитированию.



Структура непосредственно данного обстоятельно рассмотрена Гегелем в «Феноменологии духа»<sup>192</sup> и аналитически воспроизведена В.С.Соловьевым в «Критике отвлеченных начал»<sup>193</sup>, что мы и используем для дальнейшего проникновения в суть факта.

Непосредственно данное составляет предмет непосредственного знания, или знания непосредственной действительности. При первом взгляде кажется, что оно имеет, безусловно, достоверный характер. Здесь уместно напомнить о попытке гносеологизма объявить о безусловной достоверности факта. В самом деле, представляется истинным то, что есть, а значит, велик соблазн отождествить истину и факт. Но что значит достоверность непосредственной данности?

Предмет дан мне непосредственно, если он захватывает меня целиком, если с ним я полностью слился воедино. Но со всяким ли предметом такое случается, всякий ли субъект оказывается полностью захваченным переживанием предмета? Очевидно, здесь происходит селекций: перед субъектом, который является непосредственно *этим* субъектом, *этим* «я», в наличности находится не предмет вообще, а *этот* предмет, который явлен *этому* субъекту в *этом* месте, «тут», в *этом* момент времени, «теперь». Способ данности предполагает захваченность предметом субъекта, то есть он есть некий порыв, проявление некой взаимной активности по их взаимному слиянию. И когда говорят, что факт фиксирует данное явление, в данный момент времени, в данных условиях, данным субъектом, то с учетом сказанного нельзя не прийти к выводу, что факт как непосредственно данное имеет следующую конструкцию: факт есть порыв, схватывание «этого-тут-и-теперь». Здесь в непосредственном единстве слиты и мгновенное («тут-и-теперь») состояние действительности и столь же мгновенный порыв, направленный на его закрепление в самой же действительности.

Факт и есть по сути дела такая непосредственная действительность, которая структурируется как «это-тут-и-теперь». Казалось бы, проще этого уже нет ничего, и природа факта здесь раскрывается как тот исходный фундамент, на котором завязываются отношения субъекта с миром. Однако данное строение факта еще не выходит за рамки феноменологического описания и потому не может быть его окончательным определением.

Диалектика непосредственно данного такова, что все непосредственные «эти» (*этот* предмет, *это* теперь, *это* тут, *это* я) неизменно и постоянно, в силу текучести становления, сменяются *иными, другими* этими, то есть непосредственно данное отрицается *другим* «я», *другим* «предметом», *другим* «теперь». То, что было непосредственно дано как «это», в следующее мгновение оказывается иным, становится «не-этим». От одного фиксированного «этого» к другому фиксированному «этому» путь пролегает через сменяющее их «иное», которое пробегает различные значения на некотором множестве, стремясь в пределе достичь отметки «все».

*Этот* предмет в непосредственно данном сменяется *иным, любым* другим, в конечном счете, *всеми* предметами. Это «*тут*» через «иное» переходит к «*всюду*». Это «*теперь*» через ряд «иных» стремится пре-

<sup>192</sup> Гегель. Сочинения. М., 1959. Т. IV. С. 51—59.

<sup>193</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. I. С. 595—614.

вернуться во *«всегда»*. Смысловое содержание факта неизбежно расширяется. От выражения мгновенных (дискретных) состояний действительности (фрагментов) он переходит к выражению континуальности действительности посредством трансляции *«теперь»* и *«тут»*, к воспроизведению текучести, сплошной изменчивости бытия, переходов *«этого»* в *«иное»*, непрерывных тенденций локализации и деконцентрации его состояний. Гносеологически это выражается в необходимости накопления фактов о действительности, через которые исследователь идет к закону. Не случайно в методологической литературе установлена соотношение факта и закона, которая получает в рамках нашего рассмотрения почти что наглядную иллюстрацию. Но это означает, что структурное строение факта также должно измениться, причем логическим пределом этого изменения оказывается конструкция *«все-везде-и-всегда»*.

От *«этого-тут-и-теперь»* к *«всему-везде-и-всегда»* путь пролегает через переход *этого* в *иное*, бытия в ничто, сущего в не-сущее. И поскольку *«иное»* — это переменная, постольку общая пропозициональная форма факта оказывается таковой: *«иное-везде-и-всегда»*. Если дать сказанному содержательную интерпретацию, то нельзя не заметить следующего. *«Это-тут-и-теперь»* — чисто дискретное, в пределе исчезающее малое выражение фрагмента бытийного состояния действительности, своего рода точка бытия, за которой уже ничего не скрывается, да скрываться уже в принципе нечему. Факт, таким образом, дает предельно обнаженное моментарное изображение бытия. *«Все-везде-и-всегда»* — не что иное, как абсолютно полная, всеохватная действительность. В пределе — это тоже исчезающее громадное состояние действительности, грандиозное в своем многообразии, вне которого скрываться больше нечему. Ничтожно малое и бесконечно большое смыкаются: через первое проявляется второе.

Диалектика непосредственности такова, что только она сама *«в целом»* придерживается себя как *«непосредственности»*<sup>194</sup>, а потому непосредственная действительность единичного факта сама себя отрицает и переходит в истину всеобщего<sup>195</sup>. Но действительное бытие мира в своей совокупности непосредственно не дано: как непосредственное оно дается только в единичных фактах. Иными словами, непосредственная данность, имеющая форму единичного *«этого-тут-и-теперь»*, снимается посредством перехода к действительности вообще, то есть к *«всему-везде-и-всегда»*. От единичности мы неизбежно идем к всеобщности. Действительность в целом дана нам лишь через единичные факты, то есть опосредованно. Между непосредственной данностью и действительностью в целом при всей их нерасторжимости налицо асимметрия: единичное дано непосредственно, всеобщее же постигается через систему опосредований, моментами коего оказываются непосредственно данные факты. И все же это — два полюса одного и того же, то есть непосредственно явленной всеобщности, ибо через непосредственность раскрываются объективные смыслы действительности в целом. Тут возникает кольцо: с одной стороны, действительность в целом нужна для того, чтобы могли существовать и проявляться ее непосред-

<sup>194</sup> Гегель. Соч. Т. IV. С. 55.

<sup>195</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 1. С. 606, 609. Там же. С. 661.

редственные состояния; но с другой, от непосредственных состояний, имеющих фрагментарный характер, неизбежно восхождение к действительности в целом, ибо только в ней и от нее обретают смысл сами непосредственные состояния (фрагменты). Непосредственность же обнаруживает свою двойкость: она связывается отдельные фрагменты в единое целое и вместе с тем дробит действительность на отдельные бесконечно разнообразные состояния, отличающиеся друг от друга.

Поэтому можно говорить о смысловом расширении содержания факта, которое разворачивается в границах, обозначенных двумя противоположными полюсами: моментарным (одноактным) состоянием действительности, с одной стороны, и состоянием совокупной (цельной) действительности, с другой. Факт «зажат» между фрагментом действительности и абсолютной действительностью. Он способен либо сколлапсировать в самого себя и изолироваться от всего сущего, либо вдруг засверкать всеми смыслами открывающейся абсолютной действительности, буквально взорвав наши представления о сущем.

Данное обстоятельство вносит новый оттенок в понимание факта, приближая к более адекватному его пониманию, что требует выхода за рамки непосредственно данного с удержанием всего того, что о нем говорилось.

Факт в развертке бытия. Обратимся к работам раннего А.Ф.Лосева, где он развивает универсальную систему мироустроения и в ее контексте рассматривает самые разные проблемы. Среди них далеко не последнее место занимает проблема факта<sup>196</sup>. Исходный пункт диалектического построения — категория «одно». Эта категория в ее различных представлениях и связях рассматривается Платоном в его знаменитом диалоге «Парменид». А.Ф.Лосев прослеживает судьбу «одного», которую оно имело в античной философии, вплоть до современных его интерпретаций с выходом на философию Нового времени и феноменологию Э.Гуссерля.

Что представляет собой одно? «Если задаться целью начинать диалектику действительно с наипростейшего и максимально лишенного качественного содержания, то это будет, конечно, не «Я» и не «Бытие», но «Одно»<sup>197</sup>. «Одно» — это самое пустое, самое первое, самое общее, лишенное всякого содержания. Что наводит на мысль об одном? Фиксируя какую-либо вещь и исключая из нее всякое содержание, мы не можем, говорит А.Ф.Лосев, исключить из нее того, что она есть нечто, и притом нечто определенное, что она есть нечто утверждаемое, полагаемое, то есть сущее<sup>198</sup>. Исключивши из вещи всякое содержание, то есть, лишив ее собственной насыщенности и, тем не менее, фикси-

<sup>196</sup> См.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос. М., 1993; Он же. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос. М., 1993; он же. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993; он же. Абсолютная диалектика — абсолютная мифология // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М., 1994; он же. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. М., 1995; он же. Логическая теория числа // Вопр. философии. 1994. № 11. он же. Диалектические основы математики // Лосев А. Ф. Хаос и структура. М., 1997; он же. Фрагменты дополнений к «Диалектике мифа» // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999; он же. Методологическое введение // Вопр. философии. 1999. № 9 и др.

<sup>197</sup> Лосев А. Ф. Фрагменты дополнений к «Диалектике мифа» // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 378.

<sup>198</sup> Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев. Ф. Бытие — имя — космос. М., 1993. С. 106.

руя ее как нечто, мы отделяем ее от других вещей. Таким образом, исключая из вещи всякое содержание, мы, однако, имеем возможность отличить ее от другой вещи, также лишенной своего содержания, превратившейся, стало быть, тоже в нечто. Вещь, лишенная содержания, есть просто нечто, которое отделено от другого нечто. И вот поскольку эти нечто не совпадают друг с другом, хотя и лишены собственного содержания, постольку самым первым и пустым, без содержания, утверждением вещи является ее фиксация в качестве одного, отделенного от несовпадающей с ней другой вещи как другого одного. Таким образом, одно выражает собой а) различенность вещей и б) отделенность их друг от друга.

Каждая вещь, из которой исключили ее содержание, есть нечто одно. Следовательно, одно отделяет вещи, но в то же время замыкает каждую из них на саму себя: оно обеспечивает тождественность каждой отдельной вещи самой себе. В этом смысле одно выступает самой пустой и самой общей категорией, которая ничего определенного о вещи сообщить не может. Но значит ли это, что одно можно игнорировать? Нет, как раз наоборот. Каждая из множества существующих вещей, из которых исключено их собственное содержание, есть нечто одно. Стало быть, «одному» причастны все вещи. Оно охватывает собой все вещи, все существующее. Исключая всякое содержание из всех существующих вещей, мы приходим к выводу, что сам мир также охватывается этим одним. Одно и есть то, что имеется как в каждой вещи, так и во всем существующем. Одно охватывает собой мир в целом, то есть абсолютную действительность.

Но какова судьба этого одного? Его можно рассматривать по-разному. Платон начал с того, что положил одно именно как *одно само по себе*, или в-себе. Разобравши всевозможные случаи, он обнаружил, что судьба такого одного незавидная: одно, положенное именно как одно, не может быть одним, не может существовать ни в пространстве, ни во времени. Будучи мыслимым, одно требует для себя немислимости, ухода в сверхсмысловую сферу вообще. Но что представляет такая сфера? Если бы она была полностью лишена своей определенности, то на и не являла бы собой нового нечто, стало быть, она была бы невозможна, если бы она оказалась непричастной к одному. Ясно, что одно есть везде. Оно направляет свою собственную активность на самого же себя. «Ему приходится направлять беспредельность и бесконечность своей осмысляющей активности на свой же собственный предел и таким образом создавать беспредельную мощность смысла в своих собственных пределах и предел в качестве самого же себя при своем беспредельном устремлении к самому себе»<sup>199</sup>.

Вещь, из которой исключено всякое содержание, была зафиксирована не только как нечто (одно, в-себе, в своей самотождественности), но она же была зафиксирована по отношению к нам именно как нечто, имеющее место, как *сущее*. В качестве сущего она не просто утверждается как нечто одно, но и как раскрывающееся *для-себя нечто положенное*. Словом «сущее» обозначается, говорит А.Ф.Лосев, нечто иное, чем словом «одно». А это означает, что сущее имеет свою собственную диалектическую историю. Само сущее, утверждает А.Ф.Лосев,

<sup>199</sup> Лосев А.Ф. Фрагменты дополнений к «Диалектике мифа». С. 386.

имеет свою определенность в смысле покоя. Определенность, замечает он, и есть покой<sup>200</sup>. «Сущее есть покой одного»<sup>201</sup>.

Таким образом, *одно* и *сущее*, взятые сами по себе, — вот *исходный пункт развертки бытия*, связанного с вычлениением факта. Но, разумеется, таковыми они остаться не могут, между ними возникает связь и появляется *одно сущее* как взаимное проникновение этих категорий, которое требует опосредования, стало быть, отличия их друг от друга. Отличие же говорит, что *одно* не есть *сущее*, оно есть нечто *иное*-, *сущее* тоже не есть *одно*, оно есть нечто *иное*-. Именно *иное* и выступает той опосредствующей категорией, посредством которой и осуществляется развертка бытия. Но если *сущее* есть покой, то *иное* есть не-сущее, следовательно, оно не может быть покоем — оно представляет собой текучесть, подвижность, бесформенность, множественность. «Все свое смысловое содержание оно получает от одного, и есть только отрицание этого одного. Нет ничего, кроме одного. И нет ничего иного, которое бы было чем-то самостоятельно одним, наряду с первым одним. Но *одно* — раздельно. Вот *иное* и есть принцип раздельности и различия»<sup>202</sup>.

*Одно* и *сущее* находятся во взаимосвязи, причем нечто *одно* и нечто *сущее* образуют *одно сущее* как единство отрицания и полагания. *Одно сущее* выступает в качестве *второй ступени развертки системы бытия*. При этом *одно сущее* также может быть взято как само-для-себя, так и в отношении к своему иному. *Одно сущее* в ином есть снятие ограничения одного сущего самого-по-себе, то есть покоя в пользу изменчивости, текучести. *Одно сущее* в ином, таким образом, есть новая, *третья ступень развертки бытия*, причем, осуществляясь непрерывно, она представляет собой *становление*, образуя нумерическую цельность одного, сущего и иного, которая предстает как некое новое *одно*.

*Одно сущее* в ином как *одно* есть антитеза становлению, то есть нечто иное по отношению к третьей ступени — это *четвертая ступень развертки бытия*, представляющая собой ставшее по отношению к становлению. Но поскольку *одно* изначально являет собой смысл, постольку все его трансформации, дойдя до четвертой ступени, оказываются ни чем иным, как *ставшим смыслом*. Вот этот-то ставший смысл А.Ф.Лосев и квалифицирует как наличность, реальность, субстанцию, массу, наконец, *факт*, наличный факт.

Для нас чрезвычайно важно, что в рассматриваемой развертке бытия факт оказывается абсолютно необходимой ступенью, занимающей особое место, которое, по сути дела, и заключает в себе специфику фактуальности вообще: это воссоединение одного сущего и иного, наличная осуществленность смысла, которая не тождественна самому смыслу, но и не содержит в себе ничего иного, кроме смысла. Факт есть не что иное, как осуществление, реализация смысла, своего рода *транслятор смысла из-себя в смысл-для-иного*. Именно по этой причине он оказывается необходимым атрибутом в структуре мира, оказываясь нетождественным ни явлению, ни событию, ни вещи, которые

<sup>200</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. С. 115.

<sup>201</sup> Там же. С. 115.

<sup>202</sup> Там же. С.116.

сами по себе представляют лишь овеществленные формы (носители) факта, и которые сами по себе ничего не транслируют и не реализуют. Потому-то факт всякий раз наполняется вполне определенным предметным содержанием, связанным с наличными вещами, предметами, на котором и «закливаются» исследователи факта, отодвигая на второй план его смысловую сторону.

Ставший смысл — это покоящийся смысл, облеченный в свое собственное тело, причем телом смысла, подчеркивает А.Ф.Лосев, является факт, факт сущности. Наличный факт как результат становления есть носитель всех судеб сущности и смысла<sup>203</sup>. Он подчеркивает особый смысл факта как четвертого начала по отношению к предыдущим трем. Дело в том, что *одно, сущее* и *одно сущее* единосущны в том плане, что первое звено этой троицы есть *основание*, без которого уже ничто не может осуществиться, второе являет собой *смысл основания*, благодаря которому обеспечивается существование самого одного, третье — это *жизнь основания*, взятая в его постоянной и имманентной подвижности. Все они представляют собой вариативность того же самого одного. Всем им противостоит четвертое начало как их совершенное иное, не единосущее этой единичности, то есть отличающееся от исходной смысловой положенности.

А.Ф.Лосев описывает смысл факта по отношению к первым трем началам развертки бытия следующим образом.

Первое начало, одно — единство, исток, основание. Факт как четвертое начало в отношении к нему есть иное, как *восприимчик основания*. Иными словами, в факте как наличной данности это основание осуществляется. Не потому ли, спросим мы, в рамках традиционного методологического подхода факт квалифицируется как базис, базисное знание для построения научной теории?

Второе начало, сущее — смысл, оформление, мысль. Факт есть иное по отношению к сущему, он являет собой *тело смысла, воплощение сущности*. Иначе говоря, факт выступает как носитель смысла, причем, будучи наличной данностью, он оказывается вполне осязаемым носителем смысла. Не потому ли, продолжим мы наши вопросы, факт и берут как «кусоч действительности», отождествляя его с вещью, событием, явлением?

Третье начало, одно сущее есть становление смысла, его текучесть. Факт как иное по отношению к становлению есть носитель его — это *осуществленное царство смысла*. Действительность полна смыслов, надо, однако, еще уметь их добыть. Не потому ли за фактами стремятся разглядеть, уловить законы, принципы — эти смысловые выражения отношений, существующих в мире?

Факт оказывается иным, несущим на себе смысл всей триады целиком, он пронизывает собой все ступени бытия, все этапы его развертки — от основания до осуществления. Потому-то через факты реализуется само бытие, причем факты оказываются важнейшим и неотъемлемым механизмом этой осуществляемости.

Итак, факт как ставший смысл есть *одно сущее в ином как одно*, то есть опять-таки он пока еще замкнут в-себе-самом и благодаря вхождению сущего требует взять одно сущее в ином как одно для иного, то

<sup>203</sup> Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. С. 148.

есть выразить ставший смысл вовне себя самого. Таким образом, развертка бытия ступенью ставшего смысла, наличного факта не завершается. Благодаря ставшему, факту смысл является, если можно так сказать, на «поверхность» бытия самого по себе. Но поскольку факт заключает в себе смысл, хотя сам факт не тождественен смыслу, постольку этот смысл должен быть выражен для всех иных, всего остального, иначе каким же образом смысл может «заявить» о своей полноте! Именно поэтому неизбежно появляется *пятое начало* как *выражение смысла*, представляющее собой *символ*. Пятое начало — это выражение трех начал, успокоенных в четвертом. Если первые три начала, взятые в аспекте четвертого, то есть факта, есть *осуществление смысла*, то они же, взятые в аспекте пятого начала (символа), есть *выражение смысла*. В этой связи следует особо подчеркнуть, что факт необходимо «завязан» не только на осуществление бытия в его наличной форме, форме непосредственно данного, что свидетельствует о его онтологической воплощенности, но и на выражение бытия в символической форме. Именно благодаря своему выражению ставший смысл, представленный в форме наличного факта, делается доступным для иного, стало быть, и для человека в том числе.

С особой логической прозрачностью и в чрезвычайно компактной форме А.Ф.Лосев раскрывает описанную выше конструкцию в «Диалектике художественной формы»<sup>204</sup>. Как и всюду, он начинает с категории одного. Взявши ее, подчеркивает он, мы еще ничего не знаем и ничего не утверждаем. Что конкретно представляет собой это одно — не важно, поскольку мы берем именно *категорию* одного и получаем, во-первых, чистое одно, одно как таковое, как некий принцип. Такое одно присуще всем вещам и как таковое оно неразлично нигде, кроме того, оно есть абсолютно неделимая единичность. К примеру, настольная лампа хотя и содержит разные части, но по *смыслу* она — некая единичность, ни к чему другому больше не сводимая. Точно так же и все вместе вещи, из которых состоит мир. Мысль требует, чтобы они были, прежде всего, чем-то в своей совокупности неразличимым одним, единичностью, чтобы все сущее в нем слилось в сверх-сущее, в первоединое, которое есть уже ни на что более не делимая индивидуальность и сплошность. Если мы берем все бытие целиком, то ему уже не от чего отличаться, оно не имеет никаких границ; значит, оно — выше границ, выше смысла, выше знания, выше бытия. Такова единичность мира в целом, такова единичность и каждой вещи в отдельности (в отношении к отдельным частям вещи). Начало осмысления мира — *немыслимость*, вышемыслимость, абсолютная единичность, которая не есть ни то и ни это, вообще никакая отдельная вещь, но — *потенция* всех вещей и категорий. Таково именно *одно, являющееся смысловой потенцией всего сущего*.

Однако продолжает А.Ф.Лосев, остаться на почве немыслимой, вышебытийственной, лишь потенциально определяемой сущности, нельзя. Мысль, требуя вначале немыслимости, тотчас же требует *бытия* этого одного. Но в таком случае одно есть не только *одно*, но оно еще и *есть*. Когда одно есть только *одно* и — больше ничто, оно — вовсе не одно и

<sup>204</sup> Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма-Стиль-Выражение. М., 1995. С.10—15.

есть вообще ничто, поскольку ни от чего не отличается. Но вот одно положено как одно, оно есть, *существует*. Это значит, что оно отличается от иного, отделяется от него, становится *чем-то*, осмысляется, оформляется. Отныне оно не просто неделимое одно, но еще и раздельное многое, получившее очертание. Оно стало чем-то определенным и, значит, бытием. Это — та единичность, которая дана уже как раздельная множественность.

Мы начали, развивая свою мысль А.Ф.Лосев, с фиксации некоего одного, некоей единичности. Потом мы нашли, что эта единичность есть уже и не единичность, а множественность. Оказалось, *одно есть в одно и то же время и одно и многое*. Одно есть одно само в себе. Но одно есть многое вне самого себя, в своей инаковости. Одно стало многим благодаря тому, что оказалось противопоставленным своему «иному». Но что представляет собой это иное? «*Иное*», очевидно, не есть какое-то новое одно наряду с первым, ибо тогда первое одно было бы не просто одним, а одним из рядоположенных многих. Мы же начали с того, что утвердили одно как некую всеохватывающую, абсолютную единичность, помимо которой ничего «иного» нет. Теперь эта абсолютная единичность, одно, противопоставлено «иному»: ясно, что «иное» здесь есть только лишь *не-одно*. Иное не есть многое, ибо многое как таковое, к примеру, гряда камней, тоже есть некое одно. Иное — это *чистая инаковость*, чистое не-одно, — не в смысле какого-то нового одного, а в смысле *принципа* того же самого первоначального одного. Одно через иное, как свой собственный принцип оказывается не-одним, то есть распадается, как бывшая некогда абсолютная единичность и превращается во многое. Такое превращение и есть *становление* одного.

Одно содержит в самом себе свой собственный принцип, вмещает в себе свое иное, оказываясь *становящимся* одним. Становление *требуется*, чтобы было *становящееся*, *совершенно тождественное во всех моментах своего становления*, ибо иначе нечему будет и становиться. Это требование проистекает из-за того, что становится именно одно, которое являет собой абсолютную единичность, всегда тождественную самой себе. В то же время становление требует, чтобы *становящееся было все время иным и иным*, ибо только так может осуществиться само становление. Значит, становление есть синтез одного и иного. Третий момент, синтез, в сравнении с первыми двумя оказывается совершенно своеобразным. Первый — выше всякого бытия и знания, выше определения. Второй есть полная и устойчивая определенность и расчлененность. Третий есть новое отсутствие расчлененности, но уже не в смысле неподвижной единичности, а в смысле подвижности становления. Если второе начало есть нечто *логически* расчлененное, то третье начало, говорит А.Ф. Лосев, мы можем считать *алогическим* расчленением; и если второе начало есть абсолютная координированная раздельность и определенность, то третье начало есть сплошность и непрерывность становления в сфере этой раздельности. Стало быть, это — алогическое становление. Но так как третье начало — синтез первых двух, а второе — раздельность и осмысленность, то последний момент содержится все-таки в третьем начале, и потому третье начало есть *алогическое становление логически раздельного единства*.



Итак, приходит к выводу А.Ф.Лосев, становление есть синтез одного и иного. Само иное возникает как оппозиция одному, как его противопоставление: *одно — не-одно*. Не-одно — это не нечто конкретное по отношению к одному, поскольку одно лишено всякой содержательной наполненности. Но не-одно в своей чистой смысловой противопоставленности одному есть иное. Таким образом, оппозиция «одно — не-одно» может быть представлена как «одно — иное», ведь не-одно уже не есть одно. Но поскольку иное не вне одного, а есть его же собственная инаковость, постольку одно и иное необходимо сливаются в единство, и результатом этого оказывается именно становление. Чисто логическая оппозиция «одно — не-одно» трансформируется А.Ф.Лосевым в смысловую «одно — иное». И если продолжить ее смысловую развертку, то нельзя не заметить, что иным по отношению к одному является многое. Таким образом, одно, противопоставши иному, стало многим. Тем самым в содержательно-смысловом аспекте расщепление логической оппозиции «одно — не-одно» осуществляется через категорию «иное» как свой собственный принцип, заложенный в первоначальном одном. Одно через иное превращается во многое. Но иное, как принцип имеет универсальный характер, и сфера его действия ничем не ограничена. Потому иное вновь и вновь разворачивает свою смысловую активность, поскольку иное присуще всему. Это значит, что оно «приложимо» ко многому, в результате чего возникло *иное многого*. Но является ли иное многого первоначальным одним, то есть, возвращается ли многое в одно?

Ясно, что с точки зрения смысла связка «*многое — иное*») есть нечто одно, имеющее иной смысл по отношению к первичному одному: она представляет собой вечно и непрерывно расщепляющееся одно, постоянно усиливающее и увеличивающее раздельность, стало быть, множественность. Многие, противопоставши иному, стало, подчеркивает А.Ф.Лосев, становлением. Чем теперь окажется само становление, если *оно* потребует *своего* иного? Поступим так же, как и с одним: образуем логическую оппозицию «становление — нестановление», превратив ее в смысловую конструкцию «становление — иное», поскольку теперь мы уже знаем, что *не-становление* и есть иное по отношению к становлению. Нестановление, иначе говоря, есть собственное иное становления. Но становление есть, как только что об этом было сказано, сплошное, непрерывное, текучее расчленение, разделение. Иное же становления требует остановки течения, прекращения непрерывности, разбиения сплошности, стабилизации множественности. Оно требует того, что несло бы на себе само становление и постоянно фиксировало его как свое иное, как *антистановление*. Таким образом, иное становления требует *ставшего*, явленного, наличного, устойчивого и фиксирующего именно *множественность отдельных дискретных фрагментов*, требует разбиения сплошности и текучести на локальные и моментарные акты, то есть того, что ранее нами было представлено в виде конструкции «это-тут-и-теперь». Иное становления требует *ставшего, факта, наличности*, которые несли бы на себе становление. Как иное, принимая на себя одно, становится многим, и как иное, принимая на себя многое, превращается в становление, так иное, принимая на себя становление, необходимейшим образом оказывается *став-*

шим, фактом. Неся на себе третье начало, *факт* несет на себе и весь триадный смысл (одно — сущее — становление). Итак, факт в смысловой развертке бытия выполняет важнейшую роль, и без него процесс осуществимости смысла в бытии оказывается невозможным.

А.Ф.Лосев задает вопрос: что сделается с «иным», если мы его рассмотрим как принявшее наш четвертый принцип, т. е. факт? Иначе говоря, что будет, если факт мы рассмотрим в оппозиции ((*факт* — *не-факт*), где под не-фактом выступает его, факта, иное? Что есть «*иное факта*»? Пусть факт противопоставлен своему иному. Как многое было дроблением одного ввиду привождения инаковости, как, далее, становление было дроблением многого, и как, наконец, факт есть в каждый момент становления тот же самый нестановящийся факт и потому беднее творчески нарастающего становления, — точно так и иное факта будет не чем иным, как *дроблением* факта, его *распадением*, тем или иным частичным его проявлением. Таков вывод А.Ф.Лосева. Мы добавим к этому, что гносеологически дробление факта предстает как видовая дифференциация родового понятия факта применительно к различным предметным областям: факты природные, социальные, социологические, исторические, психологические, публицистические, художественные и т.д.

Мысля иное, отмечает А.Ф. Лосев, мы всегда переходим к ограничению данной категории. Но вместо этого вполне возможно и *не переходить* реально к последующим категориям и не реализовать новых категорий при помощи достигнутой, а можно просто мыслить данную категорию, как *только соотносенную с иным*, как бы окутанную этим иным. Это значило бы рассматривать достигнутую категорию — как возможность, потенцию и принцип всевозможных воплощений данной категории в дальнейшем ином. Это значило бы перейти от факта, несущего на себе триадный смысл, к *его выражению*, или *форме*.

Выражение не есть просто смысл, ибо смысл предполагает иное *только внутри себя*, он — самораздельность, рассматриваемая сама в себе. Выражение, или форма, есть смысл, предполагающий иное *вне себя*, соотносенный с иным, которое его *окружает*; он — самораздельность, рассматриваемая с точки зрения иного, приводящего извне. Что значит, что данная вещь *выражает* что-нибудь? Это значит, что на данной вещи почит *смысл* чего-нибудь, в данной вещи воплощен смысл чего-нибудь. Но для этого необходимо, чтобы было выражение вообще, как то, что имплицитно содержит в себе бесконечное количество всяких своих воплощений и оформлений в бесконечных видах. Это и есть выражение, о котором идет речь, т. е. смысл, вышедший за пределы своей раздельности и соотносенный с внешней инаковостью, но еще конкретно ни во что не воплотившийся, хотя и могущий уже воплотиться во все. Тут он дан пока только как своя собственная воплощенность — в себе же самом, как предел, потенция всех возможных воплощений. Выражение, понятое таким образом, есть *символ*.

Итак, рассматривая развертку бытия, вслед за А.Ф.Лосевым можно выделить пять необходимейших ступеней этого процесса: одно и сущее сами по себе — первая ступень; одно и сущее в связи друг с другом, одно сущее — вторая ступень; одно сущее в ином как снятие ограничения одного сущего, или становление — третья ступень; одно

сущее в ином как одно, как антитеза становлению, или ставший смысл, факт - четвертая ступень; одно сущее в ином как одно для иного, или выражение ставшего смысла, символ — пятая ступень.

Бытие не только «успокаивает» в себе же самом свой собственный смысл в форме наличности, факта, но оно же и выражает его, транслируя ставший смысл к своему иному, развертывая его для другого. Тем самым символическое выражение ставшего смысла само становится условием осуществления связанного существования разнообразных дискретных состояний действительности, которые вне этого представляли бы собой хаотическую, бессмысленную массу разорванных фрагментов. В этом заключается одно из онтологических назначений символа.

Мы обращаем особое внимание на то, что факт как ставший, осуществленный смысл, неизбежно оказывается и выраженным смыслом, представленным, стало быть, в символической форме. Факт, репрезентируя наличную данность и имея символическую природу, заключает в себе множество способов выражения осуществленного смысла. Символ, как показано А.Ф.Лосевым<sup>205</sup>, есть конструирующий и модельно порождающий смысл, обобщение, закон, знак, рождающий многочисленные единичные структуры, некий общий предел для бесконечного ряда различных единичностей и т.д. Факт содержит в своей природе многие из указанных особенностей символа, что делает его довольно многослойным и многосложным, не позволяющим, упрощенно говоря, давать однозначную картину бытия, как хотелось бы того субъекту. Абсолютизация некоторых свойств факта и лежит в основе утверждений типа «факты — упрямая вещь», «факты — безусловно доказательная вещь».

Факт, будучи ставшим смыслом, есть осуществившееся бытие, стало быть, имеет свою устойчивую воплощенную форму, которая явлена, как наличность, более-менее однозначно и определено, «здесь-и-теперь». Но как символ, факт репрезентирует выраженный смысл различными способами, с разной степенью полноты и адекватности, поскольку смысл по самой своей природе не может быть локализован «здесь-и-теперь», он, вообще говоря, не имеет локализации и не поддается ей. И всякая попытка обналичить смысл, сделать фиксированно явленным, неизбежно оборачивается его деформацией. Потому факт всегда оказывается на перепутье: он подчиняется своеобразному принципу неопределенностей, подобного тому, что существует в квантовой физике, и который запрещает сколь угодно точную привязку ставшего смысла к какому-либо носителю и одновременно с этим столь же точное и однозначное выражение смысла в фиксированном носителе как символе. Впрочем, сказанное не является какой-либо новостью, напротив, оно хорошо известно как противоречие между конкретным и абстрактным рассмотрением какой-либо проблемы<sup>206</sup>. Видимо, можно говорить о своего рода гармонии репрезентации осуществленного смысла и формы его символического выражения, даже о мере гармонии.

Разумеется, об этом мы ведем речь пока предположительно, ибо здесь требуются дополнительные исследования. Но вместе с тем оче-

<sup>205</sup> См.: Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995. С. 47—48.

<sup>206</sup> См. о конкретном и абстрактном: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1994. 18

видно следующее. Если между осуществлением смысла в наличном носителе бытия и его символическим выражением имеет место упоминаемая гармония, то мы имеем дело собственно с *фактом*, который дает более-менее адекватно фиксированное состояние дел «здесь-и-теперь». Иными словами, за фиксацией действительно скрываются выраженные состояния, они, что называется, имеют место быть, причем одно соответствует другому и может быть адекватно сопоставлено.

Если между ставшим смыслом и формой его символического выражения возникает деформация, ведущая к нарушению гармонии, то в этом случае можно говорить о двух возможных ситуациях. Одна из них заключается в том, что такая деформация возникает либо случайно, непреднамеренно, либо же создается искусственно. Тогда появляется то, что называют *артефактами*. Не совсем точной в свете сказанного представляется характеристика артефакта, данная П.С.Гуревичем: «*Артефакт* — образование или процесс искусственного происхождения»<sup>207</sup>. Суть артефакта не в его искусственном происхождении, а в степени «завора» между символическим выражением смысла и формой его осуществления. Если же следовать логике процитированного автора, то к артефактам нужно было отнести все, что ни случается в обществе, ведь здесь действуют люди, созидая мир своего бытия, то есть общество. Тогда возникает неоправданная оппозиция, будто все природное — антипод артефактов, стало быть, кладезь сплошных фактов, а культура, наоборот, сокровищница одних лишь артефактов. Но артефакты могут иметь место не только в общественной жизни, но и в природе.

К артефакту, то есть случайно и непреднамеренно возникшему факту, создающему видимость правдоподобной ситуации, относится, к примеру, затемнение на бракованной рентгеновской пленке, показывающей, что у больного обнаружены признаки туберкулеза. К артефактам могут относиться всевозможные искусственно созданные ситуации, когда человека, совсем не причастного к какому-либо происшествию, специально подставляют так, чтобы все подозрения падали именно на него. Не случайно здесь используется термин «подставить», то есть поставить одно вместо другого, так что отношение репрезентации становится неадекватным. На артефактах строятся многочисленные комедии, равно как и трагедии, причем не только в литературных произведениях, но и в самой жизни, когда людям приходится либо просто оправдываться при попадании в смешную или же неловкую ситуацию, либо прилагать весьма значительные усилия, чтобы доказать свою непричастность к происходившим событиям. Артефакты характеризуются двоякой особенностью: с одной стороны, нечто случилось, осуществилось как ставший смысл, а проще говоря, было; с другой же, то, что было, по своему смыслу оказывается неадекватным форме выражения этого смысла, то есть символ здесь репрезентировал не то, что было на самом деле. Артефакт есть своего рода превращенная форма.

Наконец, если между ставшим смыслом и формой его символического выражения возникает устойчивая деформация, ведущая не просто к нарушению гармонии, а к тому, что символически явленное выражение приобретает первичное преобладающее значение по сравне-

<sup>207</sup> Гуревич П.С. Артефакт // Филос. науки. 1995. № 5—6. С. 275.

нию с осуществленным смыслом, в результате чего ставший смысл, наличная данность и т.д. стремятся к минимуму, в пределе исчезая совсем, то в этом случае речь должна идти о *псевдофактах*, *фактах-фантомах*. Другими словами, в псевдофакте сама наличная данность осуществленного смысла оказывается преимущественно символической, вне неперменной привязки к какому-либо специфическому носителю. Точнее говоря, символическое выражение смысла становится само для себя и своим же собственным осуществлением смысла: выраженный символ сам себя осуществляет, сам оказывается собственным носителем и, стало быть, воплощается исключительно в самом себе. Типичным примером псевдофакта является мираж: с одной стороны, в нем осуществлен определенный смысл, который фиксирован через явленный носитель, ведь человек «видит» объект, скажем, озеро; но с другой стороны, данный фиксированный носитель ни в чем, кроме видимого образа как эфемерного феномена, не выражен и не воплощен, выражение «несет» и «обеспечивает» само себя без необходимости ставшего наличного бытия. Более сложным примером псевдофакта может служить симулякр. Этот термин введен Ж.Бодрийяром и означает ложное подобие, условный знак чего-либо, функционирующего в обществе как его заместитель<sup>208</sup>. Самыми наглядными и простейшими симулякрами являются «кнопки» на экране монитора компьютера с символическими обозначениями открытой папки («открыть документ»), лупы с листом («предварительный просмотр»), буквы ж («полужирный») и др. На самом деле никаких кнопок нет, имеются только лишь их изображения, но с ними можно обращаться как с реально существующими кнопками, объектами. Симулякры генерируют новый мир, новую реальность, которая как бы и есть, но ее же как бы и нет. Она есть, поскольку явлена, осуществлена, имеется в наличности, то она вполне фактуальна. Но ее нет, нет в том привычном для нас плане, что за ней, как явленным образом, нет никаких дополнительных прообразов, нет никакого иного мира реальности, стало быть, нет и никакой иной фактуальности. Таким образом, псевдофакт — это символ, быть может, симулякр, явленный налично. Он сам в себе есть осуществленный смысл, а потому обладает всеми признаками факта. Но этот смысл явлен таким образом, что сам по себе он становится особой реальностью, обнаженной именно с точки зрения выражения: она, эта реальность, оказывается ничего другого не выражает, кроме того, что ее назначение заключается в том, чтобы быть выражением. Псевдофакт — это выражение выражения, в котором исчезает различие между смыслом и его осуществлением, стало быть, стирается грань между явью и не явью, логическим и алогическим, рациональным и иррациональным. Одним словом, тут становится возможным абсолютно все: как смысловое, так и бессмысленное. Это уже и не превращенные формы, ибо там всегда есть дистанция между фактом и выражаемым им смыслом, а совершенно новый мир бесконечных трансформаций самих смыслов, выдаваемых за некую наличность. Симуляции и связанные с ними симулякры существуют вне реального времени и пространства, они разворачиваются в любом направлении и в любом возможном мире, а это, пишет П.Козловски, «делает различие между возможными

<sup>208</sup> См.: Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1999. С. 5.

и действительным миром все более затруднительным)<sup>209</sup>. Фактуальность в этой ситуации, если не видеть разницы между фактом, артефактом и псевдофактом, становится уже не средством добывания истины и проверки происходящего на истинность, а средством легитимизации вымышленного, иллюзорного через трансформацию символа в наочно осязаемые феномены. Такова наша «действительность», конструируемая на основе... нет, не фактов.

Л.В.Супоницкая

## РИТОРИКА И СИМВОЛИКА В ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

Цель данной статьи — показать на некоторых примерах, какую роль играют символические и риторические средства в естественнонаучном познании. В современных концепциях философии науки уже прочно утвердилась точка зрения, согласно которой риторика играет большую роль в функционировании науки. Это наглядно показали постпозитивистские и постмодернистские концепции истории науки. Начать нам хотелось бы с указания на некую изначальную «тропичность», метафоричность постижения мира человеком, что проявляется в языковой и научной картинах мира.

Напомним, что тропами в традиционной риторике называются «приемы изменения основного значения слова»<sup>210</sup>. Основными тропами считаются **метафора**, **метонимия**, **синекдоха**. Известно, что многие научные понятия и термины образуются именно таким способом, например, термин «поле» в физике. Возможно, в основе «тропообразования» в языке науки лежит сама расплывчатость понятий, которыми оперирует человек, пытаясь осмыслить и зафиксировать в языке вечно меняющуюся многообразную экстралингвистическую действительность. Меняется выбор тех признаков, на основании которых в языке и науках выделяются классы объектов, не связанных непосредственно один с другим. Существует точка зрения, согласно которой в метафоре сохраняются пережитки нерасчлененного первобытного мышления человека; переносы значения связывают с недифференцируемыми понятиями, с генетически ранними этапами эволюции мышления. Но это не подтверждается данными языковой практики: с изменениями в каком-либо языке с течением времени метафоризация в нем не отмирает, а расширяется<sup>211</sup>.

Тропы, фигуры речи способны сделать абстрактные, отвлеченные понятия легче воспринимаемыми и более близкими человеку, не случайно одно из главных направлений метафорических переносов в любом языке — от чувственно воспринимаемого — к абстрактному, от материального — к духовному. Еще Блез Паскаль упрекал современных ему ученых и философов в излишней экспрессивности их языка, считая, что она лишь запутывает мысль: «...Почти все философы запутываются в сути того, что нас окружает и рассматривают дух как нечто

<sup>209</sup> Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997. С. 56.

<sup>210</sup> Лотман Ю.М. Риторика // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллин, 1992. Т. 1. С. 170.

<sup>211</sup> Гак В.Г. Метафора: универсальное и специфическое // *Метафора* в языке и тексте. М., 1988. С. 17.

телесное, а тела — как нечто духовное. Они необдуманно говорят, что тела стремятся упасть, что они влекутся к центру, стараются избежать уничтожения, боятся пустоты, что у них есть склонности, симпатии, антипатии, то есть наделяют их тем, что присуще только духу... Вместо того, чтобы воспринимать явления в чистом виде, мы окрашиваем их собственными свойствами и наделяем двойной природой то однородное, что нам удастся наблюдать».

Современные же теории, объясняющие связь тропов с человеческим языком и мышлением, склоняются к тому, что в этом неизбежном переносе значений и понятий из одной сферы в другую не только проявляется гибкость человеческого разума. Это необходимо и для самого постижения действительности. Так, метафора является средством формирования параморфной модели, позволяющей представить данную систему с помощью системы, принадлежащей к иной сфере опыта, где данный элемент представлен более наглядно и очевидно. Ведь не случайно метафора лежит в основе фундаментальных понятий многих точных наук. Такие обозначения, как «становление», «рост», «развитие», «вырождение» представляют собой группу метафор, основанных на уподоблении процесса живому организму. Но заменить их нечем, разве что другими метафорами, либо каждый раз вводить каждое из этих понятий описательным путем. Наличие и использование тропов, фигур речи и мысли — характерное отличие языка от искусственных знаковых систем.

Появление тропов в языке — свидетельство определенной филогенетической и онтогенетической зрелости человеческого сознания. Со знание человека эпохи мифа своеобразно относится к новым и неожиданным явлениям: оно всецело сводит их к хорошо известным, знакомым предметам и процессам. «Для первобытного сознания один предмет и есть другой; поэтому здесь нет места ни для какой переносности значения с одного предмета на другой»<sup>212</sup>. Иносказание же открывает путь в будущее, в новое мышление. Обогащение языка свидетельствует об усложнении мышления, связи его с неожиданными явлениями. Появление басен, загадок, пословиц сопровождает становление нового типа сознания, не боящегося оперировать субститутами.

Фигуры речи и мысли привлекают внимание не только лингвистов, стилистиков, искусствоведов. Они интересуют психологов, занимающихся изучением соотношения языка и мышления. К ним постоянно возвращаются философы в связи с необходимостью учета семантического фактора в использовании научных понятий.

Интерес к роли риторики в языке науки связан и с особенностями современного научного знания, и с усиливающимся стремлением исследователей к детальной реконструкции и более подробному описанию познавательного процесса. Научные способы описания реальности всегда в той или иной степени носят символический и риторический характер — к таким выводам приходят историки науки.

Общеизвестна роль метафоры в научном описании и объяснении<sup>213</sup>. В литературе выделяется несколько типов метафор, играющих существенную роль в научном познании. Некоторые метафоры (их часто называют

<sup>212</sup> Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 23.

<sup>213</sup> См., напр.: Гусев С.С. Наука и метафора. Л., 1984.

педагогическими) активно используются в процессе разъяснения научных концепций и усвоения их в процессе обучения. Таково, например описание пространственной локализации электронов в виде «электронного облака» или представление о структуре атома как о «миниатюрной солнечной системе». Такие метафоры облегчают наше понимание, но не имеют большого значения для углубления теоретических представлений.

Однако научное знание часто есть знание о таких аспектах действительности, которые пребывают за пределами возможного и осуществимого в данный момент времени опыта. В таких случаях важную роль играют такие особенности научных метафор, как их незавершенность и гипотетичность. Такая метафора может навести исследователя на еще не известные подобия и аналогии, указать на те свойства реальных объектов, которые еще предстоит выявить. Так, в XVII веке в механике была выдвинута гипотеза о том, что действие может совершаться на расстоянии. Последователям Аристотеля идея движения, которое совершается без всякого непосредственного воздействия на движущийся предмет (движение частицы вещества в электромагнитном поле), показалась бы абсурдной. Тем не менее это метафорическое предположение было позднее подтверждено научной практикой. Однако были и такие, основанные на метафорических переносах, гипотезы, которые не подтвердились в дальнейшем, — предположения о существовании флогистона, теплорода. В современной релятивистской физике есть очень поэтический термин для обозначения элементарных частиц определенного типа: «очарованный» кварк. Это означает всего лишь, что данный вид кварков обладает какими-то определенными свойствами, отличными от свойств других кварков, но свойства эти пока еще не изучены — не ясно, какой они природы и т.д.

Итак, метафоры в науке могут служить также инструментами, используемыми на ранних стадиях построения научной теории.

Современные концепции философии науки идут гораздо дальше, они отводят тропам и символам еще более основополагающую роль в естественнонаучном познании. Так, в США в 1990 году вышла книга Роджера Джонса, доцента физики Миннесотского университета. Автор является специалистом в области высоких энергий и одновременно руководит рядом проектов и исследовательских программ, нацеленных на гуманитаризацию науки. Название его книги — «Физика как метафора» — говорит само за себя. Физическая наука для него — символическая система, при помощи которой ученый, подобно поэту, создает и расширяет смысл и ценности ради понимания и целесообразности. Джонс широко понимает метафору — как установление внутренней связи вещей «она есть акт сознания, который граничит с самим творением вещей, размывая различия между ними. По его мнению, сознание интегрировано в космос так, что творческая идея и вещь оказываются одним и тем же.

Вводя основания своей позиции, автор пишет: «Кризис моего мышления был частью общего пробуждения, которое испытала западная культура в конце 1960-х годов»<sup>214</sup>. Автору стало ясно, что физика указывает на субъективную природу познания, опрокидывает субъектно-

<sup>214</sup> Джонс Р.С. Физика как метафора // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки. Серия 3. Философские науки. Вып. 1. 1994. М., 1994.



объектные границы. Субъективность означает здесь «зависимость физического мира от сознания. Разум и материя не отделены и не различны, а образуют органическое целое».

Джонс исследует метафорический и символический характер четырех кардинальных понятий физики — **пространства, времени, материи и числа**. Доказывается, что между научным и мистическим подходами к этим метафорам не существует реальных границ. Эти «кардинальные» физические метафоры являются фундаментальными конструктами современной научной концепции космоса, базисом квантификации и ценностей. Они суть, возможно, наиболее глубокие выражения современного состояния нашего сознания.

Метафора **пространства** позволяет нам считать, что, по-видимому существует нечто такое, что отделено и все же связано с другими вещами. Предположение пространства — метафора бытия, существования, выделенности из среды.

**Время**, в свою очередь, символизирует постоянство и длительность, намекая нам на бессмертие. Его линейная регулярность защищает нас от неожиданностей и катаклизмов; темп и ритм отражают пульс природы и основные акты созидания и разрушения. Понятие причинности, которое мы ассоциируем с нашим представлением о линейном, последовательном, непрерывном времени, — это понятие метафорическое. Причинность существует только относительно специфической точки зрения на пространство и время и зависит от концепции протяженности пространства-времени.

**Материя** — символ стабильности и надежности. Ее субстанциальность дает нам нечто, за что мы можем «ухватиться и удержаться», а ее инертность защищает нас от произвольных полетов и падений.

**Число** — это «взаимоотносительный аспект метафоры «разделяй и властвуй», расширяющий и вносящий различие в первоначальное единство». Оно, может быть, наиболее очевидная характеристика множественности нашего опыта, но оно не может быть отделено от протяжения, порядка, последовательности, причинности, тождества и других черт наших конструкций физического мира. Число, по Джонсу, — свойство разума и материи, выражающее наше фундаментальное знание общего для них порядка.

Другой американский ученый-физик, Э.Зенс также ставит вопрос о базисных метафорах, работающих в современном естествознании. Он показывает что понятие «**энтропия**» обладает всеми признаками такой базисной метафоры. Она широко представлена на уровне здравого смысла. В своей простейшей форме второй закон термодинамики утверждает, что вещи никогда не возникают сами по себе, без приложения энергии, что вещь всегда легче разрушить, чем создать, что достичь порядка и организации гораздо тяжелее, чем беспорядка. Хотя подобные следствия из второго начала термодинамики пронизывают весь наш практический опыт и здравый смысл, в физике этот закон был признан как закон, имеющий силу во всех областях, только после 1951 года. Произошло это в связи с построением и распространением теории информации.

История идеи энтропии показывает все более широкое ее применение далеко за пределами термодинамики и теории информации. В био-

логии «термодинамическая революция» привела к переосмыслению природы как всеохватывающей сети потоков энергии. Психология также получила импульс от термодинамики, свидетельством чего являются такие понятия, как «энергия либидо». В рамках современных глобалистических исследований существуют подходы к истории цивилизации как к процессу рассеяния энергии. Термодинамические категории нашли применение в экономических науках. Всеохватывающее воззрение на мир как на ступок энергии сформулировал в свое время естествоиспытатель В.Оствальд.

Конечно, всегда нужно помнить, что только широкое символическое и метафорическое прочтение второго закона термодинамики обеспечило его распространение на самые различные области знания. Утверждение «все есть энергия» столь же образно и метафорично, как, скажем, утверждение Фалеса о том, что все произошло из воды.

Распространившееся употребление базисной метафоры выступает в глазах тех, кто видит мир сквозь ее призму, как ее структурное подкрепление. Тогда в терминах энергии и ее рассеяния могут быть осмыслены и такие факты, как человеческие взаимоотношения, интеллектуальные способности, социальная организация. В терминах второго начала термодинамики культура предстает как редкое и очень хрупкое образование, тончайшая субстанция, существующая под постоянной угрозой рассеяния и только при условии постоянного приложения человеческих усилий, направленных на ее поддержание.

Некоторые отечественные философы полагают, что в Новое время естественные науки приобрели особый эпистемологический статус благодаря тоже одному из сравнений — метафоре Книги Природы. Философия и естествознание в XVII веке не знали и не могли знать дильтеевского противопоставления естественных наук наукам о духе. Часто основатели новой науки переносили, проецировали методы, развитые в гуманитарном знании, на познание естественнонаучных реалий. Эта универсальная аллегория определила путь построения идеальных объектов естественных наук, задала им схему объяснения природных объектов тем, что она предложила модель Природы как текста<sup>215</sup>, а цель научного знания определила как раскрытие смысла, зашифрованного в Книге Природы. Причем изначально предполагалось, что этот скрытый смысл умопостижаем, интеллигибелен, может быть постигнут людьми, хотя и не без заблуждений.

На разных этапах истории культуры эта метафора Книги Природы имеет различные смыслы и направленности. Известно, что в античности Демокрит сопоставлял буквы алфавита с атомами и по образу написания букв мыслил различие атомов по положению и форме. Но все же античная культура отдает предпочтение живой беседе, а не записанной речи. Лишь в эллинистической культуре возникает новое отношение к книге, она становится предметом коллекционирования и почитания. Уже Плотин сравнивает наблюдение за звездами с чтением букв алфавита природы, который обнаруживает порядок и регулярность.

Иное отношение к Слову свойственно средневековой культуре. Идея «книги жизни», письмен, записанных в сердцах верующих и сакральном

<sup>215</sup> См., напр., *Чайковский Ю.В. Познавательные модели, плюрализм и выживание // Путь: Международный философский журнал. 1992. № 1. С. 72.*

тексте Библии, пронизывает всю христианскую идеологию. Весь мир, в том числе и природа, вторичны по отношению к Слову Божьему. Природа же есть форма выражения божественного откровения, воли и творческой мощи, — хоть и крайне несовершенная форма. Постепенно в европейской философии и науке вызревает мысль о том, что Природа, наряду с Библией, является Книгой божественной премудрости.

Основатели естествознания уже обращаются преимущественно к Книге Природы. Фрэнсис Бэкон замечает, что Бог дал нам две книги: книгу Писания, в которой раскрывается воля Божия, а затем — книгу Природы, раскрывающую его могущество.

При всех различиях в определении характера языка Книги Природы (Галилей считает, что она написана языком математики, Бойль — что языком химии...) каждый естествоиспытатель подчеркивает возможность постижения этого языка, проясняющегося по мере более глубокого проникновения в природу.

Главными же для формирующегося естествознания были те всеобъемлющие смыслопорождающие структуры, которые возникают и развиваются в контексте человеческой деятельности, связанной с природой. Дисциплинарный язык (язык алгебры, химии и т.д.) приобретает статус языка самой природы. Поначалу связь этих смысловых структур с деятельностью человека еще очевидна; позднее эти смыслы рассматриваются как изначальные свойства самих природных объектов, онтологизируются, и такая связь разрушается. По мнению некоторых авторов (например, М.Вебера, говорившего об утрате миром «очарования»), происходит дегуманизация этих смыслов и науки в целом. Но на том этапе, когда научная теория еще не сложилась, когда вырабатываются ее идеальные объекты и концептуальный аппарат, гуманитарные символы и метафоры оказываются действенным эвристическим средством создания теории.

Вообще же наши проекции реальности формируются большей частью в ответ на человеческие условия и на боязнь смерти. Эти четыре кардинальные метафоры отражают глубочайшие человеческие потребности и отрицают бессмысленность хаоса и смерти. И здесь можно вспомнить слова П.Рикера и М.Хайдеггера о том, что понимание и объяснение — это ответ существа, брошенного в мир, которое ориентируется в нем, проецируя наиболее свойственные ему возможности.

В рамках научного познания риторические средства и переносы значений «работают» не только на уровне первичных — вторичных наименований реалий. Пол Фейерабенд, например, в своей работе «Против методологического принуждения» показывает это. Проблема, которой он задается — это также проблема возникновения и утверждения новой научной парадигмы, новой структуры объяснения уже известных естественнонаучных фактов. Каковы те факторы, на которые можно опереться при принятии *новой* структуры объяснения, учитывая, что контекст восприятия мы не можем однозначно интерпретировать? Фейерабенд прямо указывает на силу убеждения, на эффект использования риторики для раскрытия реальных пределов рассматриваемых проблем уже в рамках новой научной парадигмы. Он останавливается на следующем примере из истории науки: анализирует труд Галилея «Диалог о двух важнейших системах мира».

XVII век располагал двумя парадигмами движения. Первая (парадигма 1) относилась к компактным предметам в неподвижной среде большого пространственного объема (например, камень, который роняют с вершины башни) и в качестве важнейшей посылки включала тезис об оперативном характере **всякого** движения. Вторая (парадигма 2) относилась к перемещению предметов внутри корабля и внутри иных движущихся систем и была связана с положением, что только **относительное** движение носит оперативный характер. Галилей же предлагает заменить второй парадигмой первую для **всех** случаев. Опыт, частично противоречащий идее движения Земли, превращается в опыт, **подтверждающий** эту идею. Кроме того, Галилей, используя платоновскую теорию анамнезиса, пытается убедить нас в том, что никакой революционизирующей модификации не произошло и вторая понятийная система уже является общеизвестной, даже если она еще не применяется повсеместно.

Примененный Галилеем перенос вписывается в аристотелевскую модель метафоры. Галилей подставляет первую парадигму под вторую, распространяет принцип релятивизма на все явления и применяет его не только к кораблям и телегам, но и ко всей Земле в целом. Галилей (в лице своего персонажа Сальвиати) производит этот маневр так умело, что создает у собеседников впечатление, будто они всегда были готовы к этой замене. Этот риторический прием позволяет Галилею скрыть, что его обоснование концепции Коперника является плодом его богатого воображения, то есть вымышленным, умоэстетическим опытом.

Риторическое искусство Галилея проявилось еще и в умении соблюсти тонкое равновесие между эксплицитным и неявным, имплицитным в его метафорическом переносе. Галилей не может «обнародовать», открыто перечислить условия, при которых наложение, слияние двух парадигм стало возможным. Если бы он это сделал, его изложение утратило бы весь свой «эффект озарения»: он сказал бы слишком много. Сила метафоры как риторического «аргумента» — в сокрытии некоторых «промежуточных звеньев», в искусстве «не сказать слишком много»<sup>216</sup>.

Т.Кун также ставит вопрос о подобных процессах в научном мышлении. Он уделяет внимание не только процессам распространения, но и самому формированию научной парадигмы в мышлении ученого. Для него ключевым моментом является выражение и передача новых научных концепций, и значимость такой передачи существенно возрастает в периоды перестройки концептуальных систем, научных революций. Кун говорит о том, что любая научная интерпретация фактов может только разработать уже существующую парадигму, но не изменить ее, ибо парадигмы вообще не могут быть изменены в рамках нормальной (традиционной) науки. Нормальная наука может привести только к осознанию аномалий и к кризисам. А последние разрешаются не в результате размышления и интерпретации, а благодаря в какой-то степени неожиданному и неструктурному событию, подобному резкому, скачкообразному переключению гештальта. «Хотя эти интуитивные догадки зависят от опыта... достигнутого с помощью старой парадигмы, они не являются логически или даже фрагментарно связанными с любым от-

<sup>216</sup> См.: *Фейерабенд П. Против методологического принуждения* // *Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки*. М., 1986; *Тальягамбе С. Зрительное восприятие как метафора* // *Вопр. философии*. 1985. № 10.

дельно взятым элементом этого опыта..., а вместо этого они суммируют большие части опыта и преобразуют их в другой, весьма отличный опыт, который с этого времени будет соединен... уже не со старой, а с новой парадигмой»<sup>217</sup>. Кун подчеркивает значение видения какого-либо явления в «новом свете», переключения гештальта и тем самым приближается к современным теориям метафоры.

Таким образом, мы видим, что риторика выполняет свою, издревле поставленную перед ней задачу — убеждает, апеллируя к Разуму — и в естествознании. Более того, наука не смогла бы осуществлять смен одних парадигм другими, не прибегая к убеждению в правильности новых выводов из известных посылок определенных сообществ; и убеждение это осуществляется согласно предписаниям риторики. И чем более продуманным с точки зрения риторики и аргументации выстраивается научное объяснение и убеждение, тем эффективнее (уже с чисто научной точки зрения) «работает» затем новая научная парадигма.

В заключении отметим, что сегодня многие исследователи говорят о внутренней потребности современной науки в «новой» риторике, о необходимости именно **риторического** осмысления некоторых концептов и взглядов из области эпистемологии, теории познания, философии науки. По мнению ученых и философов постмодернистских направлений, «новая риторика» науки позволит рассказывать новые истории о познании и о мироздании. И построить множество «риторик будущего» должны мы сами.

Итак, мы убедились, насколько риторична, пронизана пафосом образности и убеждения (которое вызывает к чувствам и эмоциям человека, в полном соответствии с античной «убеждающей» концепцией риторики) современная естественнонаучная картина мира. Понятийный аппарат современных естественных наук насыщен тропами (мы показали это на примере функционирования метафор в науке). И, возможно, это свойство происходит из некоего изначального тяготения языкового мышления человека к образованию тропов, к метафоричности. Риторика «пронизывает» естественные науки почти во всех планах их функционирования — от интенции воспринимающего и образования базовых понятий до риторического переосмысления того, что есть истина в современной науке. Базовые понятия естествознания всецело символичны, и их введение и использование в процессе познания природы отвечает глубочайшим эмоциональным (и экзистенциальным) человеческим потребностям. Они задают рациональному мышлению наиболее общий способ осуществления объяснения, понимания и постижения мира, в который человек изначально «заброшен». Неудивительно, что в современной ситуации все более популярных междисциплинарных исследований и поиска путей сближения естественных и гуманитарных знаний наука нуждается в новой риторике.

*А.Б.Половников*

## **ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ ТЕХНИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ: ХРИСТИАНСКИЙ ПОДХОД**

«И взял Господь Бог человека, (которого создал) и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его». [Быт. 2, 15]. Тем са-

<sup>217</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 165.

мым, человек был создан для того, чтобы трудиться, возделывать, культивировать землю. Для этого он и был наделен определенными практическими навыками, техническими приемами, умением, мастерством (греки такую способность называли «технэ»). Но о всеобщности (интерсубъективности) знаний и умений Адама говорить еще не приходится, так как он пребывает в единственном числе. «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку». [Быт. 2, 22]. А вот и Другой — и есть повод поговорить об интерсубъективности.

Считается, что термин «интерсубъективность» был введен в обращение в начале XX века. Э.Гуссерль, например, понимал интерсубъективность как «взаимную связь познающих субъектов»<sup>218</sup>. Полуторами столетиями ранее И.Кант подобное явление называл «всеобщностью», «общеобязательностью» или «объективностью». Мне представляется, что между гуссерлевской «интерсубъективностью» и кантовской «объективностью» можно поставить знак тождества. Неотъемлемым атрибутом интерсубъективности (всеобщности) является общение, коммуникация: «интерсубъективность — структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их общности и коммуникации»<sup>219</sup>.

Создавая первого человека, Бог предопределил появление человечества, ибо человек немислим вне социальности, вне общения с себе подобными. «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» [Быт. 2, 18]. Действительно, если Адам создан для «возделывания сада Едемского», то Ева была дана ему в качестве «помощника», единомышленника, жены, друга. В то же время, слово «друг» имеет двоякий смысл: с одной стороны, друг — это близкий человек, которому доверяешь, которого понимаешь, которого любишь; с другой стороны, друг — значит друг-ой, не такой как ты. Следовательно, существует нечто, что людей объединяет как некую общность, как род человеческий; в то же время, каждый отдельно взятый человек — индивидуальность, личность, по отношению к которому все остальные индивиды — другие.

Согласно Библии, все человечество происходит от одной пары родителей. Через Адама и Еву люди обрели знания и навыки, необходимые не только для их выживания как биологических существ, но и для построения культуры. Исходя из библейской традиции, люди не шли к «технэ» долгим эволюционным путем, а были наделены этим даром изначально, свыше. Мало того, и другим тварям были дарованы те навыки, которыми они владеют по сию пору. В самом деле, трудно представить птиц, не умеющих вить гнезда, муравьев — строить муравейники, бобров — возводить плотины, кротов — рыть норы и т.п. Но человеку, кроме того, была ниспослана способность мыслить и творить, в результате чего мы имеем теперь технически развитую цивилизацию.

Техника — один из самых универсальных феноменов культуры. На человеческом умении, искусности, делании как на фундаменте возведен храм культуры. Но что из них первично? «Технэ» ли является причиной культуры, или же культура породила технику? Вечный вопрос

<sup>218</sup> Современная буржуазная философия: Учебник / Под ред. А.С.Богомолова. МГУ, 1972. С. 463.

<sup>219</sup> Калининченко В.В. Современная западная философия: Словарь. М., 1989. С. 115.

«курицы и яйца»! Подобный вопрос может озадачить ученого мужа, но не христианина, читающего Библию, ибо сказано: «И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее... И благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь...» [Быт. 1, 21—22]. Все совершенно ясно и недвусмысленно: сначала были созданы взрослые особи (курицы), а затем они стали «плодиться и размножаться» (яйца). Впрочем, прародители человечества тоже не имели «счастливого детства», так как появились на свет сразу же взрослыми и после грехопадения стали «плодиться и размножаться». То же самое во взаимоотношении техники и культуры: не в результате окультуривания обзаяны стала развиваться техника, но в результате умелых, искусных действий человека народилась культура.

Совершенно очевидно, что люди созданы для общения и для совместной деятельности. «На всей земле был один язык и одно наречие... И сказали они (люди): построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли. И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык... сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город (и башню)». [Быт. 11, 1—8].

В наказание за богоотступничество и гордыню люди были разобщены. Вместо единого языка и единого компактного места проживания люди были разделены на различные племена, народы, расы, расселенные по всей земле (семиты в Азии, иафетиты в Европе, хамиты в Африке и Азии). Но все же наказание Господне не было настолько суровым: ведь люди не были лишены разума, творческой способности, практических навыков, знаний. Возможно, на этом этапе развития человечества и происходит разделение всеобщности и индивидуальности. Люди, разделенные на различные нации, все больше и больше теряли связь с Богом, а восстановление этой связи, религия, было делом сугубо индивидуальным, интимным. Таким образом, религия, мистика, духовная жизнь становятся деятельностью субъективной, личностной. В то время как практические навыки, культурный опыт, эмпирические, а в последствии и теоретические знания (наука) становятся достижением всего человечества, тем, что «отвечает факту индивидуальной множественности субъектов и выступает основой их общности и коммуникации»<sup>220</sup>.

Техника, техническое знание, как уже отмечалось, изначально при- сущи человеку, поэтому техническое знание — как знание эмпирическое, практическое, житейское — это древнейший вид знания. Мастер-умелец подобно Создателю, всегда действует осмысленно, с умом (отсюда: ум-ение, ум-еть, ум-есть). Прежде, чем что-то изготовить, обработать, создать, у него в голове должен созреть некий план, проект; следовательно, знание у человека — техника — предшествует деланию («В начале было слово...»).

Итак, читая Библию, становится очевидным, что «технэ», техническое знание являются неотъемлемым, родовым свойством человека —

<sup>220</sup> Современная западная философия: Словарь. М., 1989. С. 115.

и поэтому оно интерсубъективно. Техника — универсальный инструмент возделывания (*cultura*) культуры — и поэтому она интерсубъективна. Духовный, религиозный опыт индивидуален, субъективен, в то время как практические, технические знания общезначимы — и поэтому интерсубъективны.

Что же касается интерсубъективности вообще (как феномена), то она присуща многим видам человеческой деятельности. Создав Еву, Бог наделил людей счастьем общения и взаимопонимания, единством знаний и общность интересов, возможностью быть с Другим и быть Другим.

*Ю.А. Степанчук*

## **ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Говорить о русской философии можно много и долго — и действительно, много и долго говорится, со знанием дела, с живым интересом к неожиданно раскрывшемуся многообразию имен, мыслей и идей. Иногда даже со слишком живым интересом, за которым стоит желание — принять или оттолкнуть, оправдать или унижить — философскую традицию, русскую культуру, Россию вообще, особенно ту метафизическую сущность России, в наличии которой мы, кажется, все еще убеждены. Иногда разговор о русской философии оборачивается безудержным восхвалением, иногда — трезвым анализом, иногда — резкой критикой. Иногда, впрочем, — подспудно или прямо — проскальзывает и сомнение или отрицание наличия философии в России. Это отрицание не ново. В начале XIX в. констатировали факт, что философии в России нет, в конце XIX в. спорили о том, возможна ли она в России вообще (при этом обе стороны часто пытались, в сущности, сделать России комплимент). Почему же сейчас, когда мы с большим основанием можем говорить о существовании в России философской традиции, этот вопрос возникает снова?

Как возможна русская философия? Возникшая, когда Европа уже имела дело с развитой философской традицией, появившаяся из желания понять Россию, узнать истину, изменить мир и непременно обрести собственную философию, прерванная, когда она только обретала свое естественное движение, — русская философия проблематична уже на уровне словосочетания. Если же учесть, что определения самой философии носят достаточно расплывчатый и нечеткий характер, то проблематичность еще усиливается. Очевидно, что наиболее строгого определения философии — как явления, свойственного западноевропейской культуре — русская философия не выдерживает. Неуклонное же расширение дисциплинарных границ грозит поставить под вопрос саму философию. Ясно, что в России не было самостоятельной философии европейского типа. Но мы имеем дело не просто с определенной традицией или стилем мышления, а с традицией, которая сознательно определяет себя как философию, созданную по аналогии с европейской философией, но имеющую национальное своеобразие.

И все же именно своеобразие этой традиции от нас ускользает. В действительности мы сталкиваемся с иллюзией — иллюзией языкового



единства, которое порождает иллюзию культурной преемственности. Это иллюзия заслоняет глубину исторического разрыва, и мы зачастую не задаемся вопросом — может ли эта близкая, и в то же время бесконечно далекая, традиция выдержать наш способ интерпретации, и даже наш способ чтения. Непосредственного восприятия собственной культуры не происходит. Ориентация на интуитивную ясность и доступность приводит к ускользанию смысла, разочарованию, ощущению пустоты и незначительности прошлого. Само это ощущение тоже не ново — именно оно вызвало к жизни знаменитое философическое письмо Чаадаева, однако в тот раз постепенными усилиями культурный разрыв был в достаточной степени преодолен. Помня об этом, нужно иметь в виду, что исследование русской философии требует особой осторожности в обращении, особой бережности и внимания, особой ясности и устойчивости в отношении соблазна исторических реминисценций. Впрочем, разработка методологии исследования русской философии еще впереди. Эта статья представляет собой лишь небольшую попытку выделить несколько особенностей русского философского дискурса.

Русская философия метафизична, она существует как волевое устремление к предельным основаниям, к истине, которая уже есть, независимо от того, дана она или нет. Такое движение мысли может привести к появлению схоластики, однако русская философия в целом не схоластична, хотя отдельные черты подобного стиля мышления в ней присутствуют. В действительности, русская философия имеет тенденцию к сохранению некоторой непроясненности, незаконченности мысли, туманного остатка, который не допускает рационализации. Фактически, чаще всего говорится о том, что мыслится, но до конца не выговаривается. Черты такого стиля мышления обнаруживаются уже у Любимовых. То, что рационально-логически не выявлено, отсылается к общей духовной, мировоззренческой и эмоциональной сфере, где достаточно намека, образа или демонстрации, чтобы быть понятым. Поэтому присутствие истины не мешает полифоничности мышления. (Эта полифоничность ярко воплотилась в «Русских ночах» В.Одоевского). Здесь мы еще сталкиваемся с естественностью и свободой существования в европейской культуре, сочетающейся с яркой национальной ориентацией. Этот своеобразный космополитизм, «русское европейство», свойственное дворянской культуре начала XIX в., позднее исчезает, уступая место более напряженным отношениям с европейской культурой. Но полифоничность не заслоняет устремленности к синтезу. Философии в России в начале XIX в. приписывается синтезирующая, завершающая и разрешающая способность. На смену ученическому отношению XVIII в. приходит понимание того, что философия — не просто средство «развития умственной способности», но признак зрелости индивидуальной личности в частности, и культуры в целом. Само слово «философия» приобретает магическо-завораживающее звучание.

Русская философия во многом формируется волюнтаристски. Это неслучайно — еще волюнтаризм петровских реформ заложил определенный механизм принятия и реализации решений, придав русскому образованному обществу импульс постоянного усилия (пушкинское «Россию поднял на дыбы» относится, скорее, к культурной и полити-

ческой элите, чем к основной массе населения). Стремление создать не просто философия, а самобытную философию, которая не только бы отражала национальное своеобразие, но приобрела мировое значение, превзойдя философию европейскую, неизбежно должно было поставить вопрос о России. Именно этот вопрос является явным или скрытым центром русской философии, вокруг него собирается и оформляется движение мысли. Вокруг него же возникает и поляризация. Однако это не отменяет поисков истины. Вопрос об истине и вопрос о России образуют напряженное поле, в котором разворачивается философствование.

Философическое письмо Чаадаева спровоцировало раскол, поставив вопрос о реальной исторической России и в то же время положив начало ее мифологизации. В поисках самобытности происходит обращение к историческим и религиозным корням. Возникает иллюзия, что философия не просто может быть создана быстро, но что она фактически уже есть, но существует в скрытой форме. Пафос возвращения и раскрытия утерянных смыслов пронизывает поиски славянофилов.

Именно здесь зарождается взаимодействие религиозной и философской традиции. Русская философия с самого начала имела светский характер. Единственной формой религии, с которой она взаимодействовала, была светская религия, подобная масонству. Внесение религиозной терминологии и проблематики православия в дискурс, замышлявшийся как европейский, создает напряженность, требующую оправдание. Кроме того, поиск некой исходной религиозной чистоты порождал смешение различных образов и стилей мышления. В своем устремлении к религиозным корням русская философия столкнулась с ситуацией разделения религиозной жизни. Целостная духовная традиция самой церковью в XIX в. была уже давно утрачена. Ее продолжение можно было обнаружить только в явлении старчества. С другой стороны, существовала духовно-академическая философия, сформировавшаяся после реформы духовного образования в 1808 г. Эта традиция породила стиль своеобразной «православной схоластики» при всей парадоксальности такого словосочетания. Преподавание философии в духовных семинариях и академиях ограничивалось неременной критикой европейской философии. Однако, духовно-академическая философия имела свои преимущества — она носила профессиональный характер и пыталась осмыслить европейскую философию в ее целостности, в то время как в светской культуре она осознавалась через отдельные имена, не следующие друг за другом, а скорее друг друга замещающие.

Первые попытки прямого перенесения религиозного дискурса в светскую культуру потерпели неудачу. Гоголевская книга («Выбранные места из переписки с друзьями») вызвала резкое отторжение у подавляющего большинства публики. Не спасла даже установка на искренность высказывания — в светской культуре заимствование стиля может быть только литературной стилизацией, которая неизбежно порождает упреки в неискренности (сходная критика — обвинение в стилизации и неискренности, по крайней мере на уровне текста, была позднее высказана Н.Бердяевым в адрес «Столпа и утверждения истины» П.А.Флоренского. Гоголю повезло меньше — его обвиняли в личной неискренности и даже лживости.).

Вл. Соловьеву впервые удалось достаточно органично включить религиозные смыслы в философский дискурс, частью ликвидировав, частью замаскировав возникающую напряженность. Это объединение осуществлялось уже не на уровне стиля и переживания, а на понятийно-категориальном уровне. Соловьев — один из самых системных русских философов. И тем не менее, логически замкнутой, самодовлеющей непроницаемой системы, подобной гегелевской, у него не возникает. Дискурс, созданный Соловьевым, порождает не круговое, а бесконечное волнообразное движение. Это движение проходит несколько этапов:

1. Тезис («да»). В тезисе дается некоторая метафизическая сущность.
2. Ограничение («но»). Это — либо ограничение сущности в явлении, либо ее деление.
3. Дифференциация. Ограниченная сущность распадается на ряд модификаций, каждая из которых анализируется по той же схеме.
4. Все возникшие дифференциации сводятся либо к бинарной оппозиции, либо к триаде.
5. Синтез.

В этой общей модели постоянно возникает зазор, в синтезе никогда не происходит полного возвращения к первоначальному тезису. Это возвращение лишь замышляется, но не осуществляется. Соловьев всегда имеет дело с идеальными, метафизическими сущностями, которые не могут превратиться в логические понятия, не потеряв своего богатства и полноты. Поскольку предикаты, приписываемые субъекту, — это не логические предикаты, а признаки или способы бытия, открываемые в метафизической сущности, система ускользает от завершения. Именно поэтому Соловьев часто более ярок и убедителен в небольших статьях, в отличие от крупных работ, где бесконечность, врывающаяся в зазор между тезисом и синтезом, подрывает логическую убедительность, порождая эффект ускользания. Кроме того, система оказывается недостаточно иерархически построенной для того, чтобы быть непроницаемой. Каждая конкретная тема, следуя за тем же волнообразным движением мысли, разворачивается в высшую метафизическую картину своим собственным способом. (в этом отношении интересны отдельные статьи Соловьева).

Религиозно-философский синтез Соловьева породил ряд подражаний, вылившийся в определенную традицию, и он же выявил лежащее — несмотря ни на что — в основе русской философии недоверие к системности, наряду со стремлением к обобщению. Рационально-логическая система оказывается убийственной, поскольку она подменяет живую сущность понятием. Недоверие к абстрактно-логическим построениям выражается, в частности, в сложном отношении притяжения-отталкивания к гегелевской философии, а неприятие логического анализа — в резком отрицании Канта. Но это недоверие сочетается со стремлением к обобщению и синтезу. Сказать «все» нужно даже в рамках небольшой статьи — «все» не в смысле конкретного содержания, а в смысле нахождения особой формулы-образа-мифа. Эта формула должна содержать в себе целостность смысла, выведенную наружу. Она должна сочетать в себе рациональное познание и миф, обобщенность и конкретность зрительного представления. «Отвлеченное в русской

философии понимается как отрицательное, это обычный упрек по адресу немецкой философии. Отвлеченному противостоит «конкретное» и «живое» — слова, наиболее часто характеризующие то, что должно быть (живое, конкретное Всеединство Соловьева — в противоположность отвлеченному логическому единству Гегеля; конкретная метафизика П.Флоренского; конкретное определение Абсолюта у С.Н.Трубецкого, и т.д.). Но, в действительности, конкретное и частное в теории всегда может быть пожертвовано общему. Так славянофилы жертвовали конкретными особенностями и периодами в развитии допетровской Руси ради создания целостного мифологического образа. Общее кажется точнее, чем частное, поэтому часто происходит переход от одного или нескольких конкретных фактов к общему умозаключению, которое, впрочем, заранее уже дано. Общее легче заключать в формулу-образ.

Движение мысли к этой формуле осуществляется через бинарные оппозиции, придающие этому движению постоянную напряженность. Бинарные оппозиции вообще имеют особое значение для русской философии. Это не застывшие, а движущиеся оппозиции, постоянно меняющие свое место. На каждый новый тезис возникает и новое «но». Это «но» не является простым противопоставлением. «Но» уже содержит в себе единство, оно выявляет дополнительную второго члена оппозиции и в конечном итоге подчеркивает исходную полноту (яркие примеры можно найти, в частности, у Соловьева, хотя для него и характерно построение по типу триады). Из оппозиции «да» — «но» рождается вспышка света, ощущение ясности, вызывающее удовольствие от разделенности и ее преодоления. Это свойство мышления теоретизируется Флоренским в его учении об антиномиях. Однако, помимо теоретического обоснования, Флоренский дает и яркий пример практического применения этого принципа, поскольку Флоренский — философ, не ставящий себе задачу создать систему, он играет как раз на тех особенностях дискурса, которые мыслитель типа Соловьева стремится сгладить. Использование оппозиций он доводит до предела (в некоторых главах «У водоразделов мысли» «но» возникает чуть ли не в каждом втором предложении). Сознательно или нет, Флоренский обостряет до крайности все противоречия, возникающие в дискурсе, он свободно сочетает славянизмы, богословскую понятия и специальные термины, играет на напряженности дискурса, пользуется энергией, высвобождающейся при столкновении различных языков. Этот прием усиливает то эмоциональное поле, которое всегда требует русская философия.

Философский стиль в России тяготеет к риторичности и избыточности языка (при том, что риторизм никогда не был свойственен русской богословской традиции). Риторизм возникает с одной стороны, когда требуется преодолеть возникающее напряжение дискурса (этому, в частности, служат риторические вопросы), с другой стороны, выполняет функцию усиления эмоционального напряжения и образного восприятия. Активизация этого поля дает возможность пробиться к некоторой духовной общности (избыточность эпитетов, описаний и демонстраций, использование ярких, чувственно-осязаемых выражений и метафор. В частности, это очень свойственно Флоренскому: слово-молния, философия «ввинчивается в действительность», реальность «вязка», и т.д. Избыточность языка возникает и там, где мышление постоянно

совершает усилия по схватыванию сущности, заходя то с одной, то с другой стороны, создавая своеобразное вихревое движение (Бердяев).

Русская философия часто порождает иллюзию простоты, понятности и общедоступности, но это не более чем иллюзия, речь идет не топом о культурной обусловленности, но и о сложных, часто противоречивых движениях внутри философского дискурса. Русская философия не обладает рациональной и логической навязчивости, свойственной философии европейской. Но она создает свою собственную навязчивость — эмоциональную и мифологическую, заставляющую вновь и вновь обращаться к одним и тем же темам, образам и мотивам. Значительная часть усилий мысли была направлена на преодоление разрыва между философским и религиозным сознанием и дискурсом. В начале XX в. объединение было достигнуто через эстетическое (речь идет не только о явлениях, подобных символизму, но и об общей культурной атмосфере начала века). Однако, это примирение было лишь временным, заключавшим в себе всю хрупкость и надлом «серебряного века».

Другой постоянной точкой отсчета был вопрос о России породивший бесконечные варианты так называемой «русской идеи». В историко-философских построениях особое значение приобретали бинарные оппозиции — здесь они, казалось, имели под собой реальную основу: противопоставление России и Европы как культурный факт. Все эти темы находятся в единстве и постоянном взаимодействии.

Тем не менее, русская философия долгое время несет на себе отпечаток умышленности — уже в силу того, что замышляется она как аналог европейской философии, порождает же иное, совершенное своеобразное явление. Лишь к началу XX в. философия в России обретает естественность движения в традиции, которое почти сразу же обрывается. Сейчас, пытаясь непосредственно перенести прежний опыт в современную культуру, мы сталкиваемся с тем же ощущением умышленности, разорванности и противоречивости. В такой ситуации естественно возникает вопрос, существует ли русская философия вообще. В действительности, философская традиция не может быть сконструирована или возобновлена прямо с того места, на котором она была прервана. Мы должны рассматривать эту традицию как завершенную, хотя она была оборвана, вместе с той культурой и общественной жизнью, которые ее сформировали. Завершено ли в действительности это движение, или же оно каким-то образом может быть продолжено, пока не ясно.

*С.В. Франц*

## **ЭМПИРИОКРИТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ А.Б.ЛУНАЧАРСКОГО**

Возникнув хоть раз, философские направления получают тенденцию к возрождению: платонизм — неоплатонизм, томизм — неотомизм, кантианство — неокантианство, гегельянство — неогеггелянство и т.д. То же самое произошло и с позитивизмом: он несколько раз появлялся в новом облике: махизм, эмпириосимволизм, эмпириомонизм, неопозитивизм и др. В начале XX века он принял вид эмпириокритицизма и был чрезвычайно популярным в нашей стране. Одним из его пропагандистов был А.В.Луначарский.

© С.В.Франц, 2001

Пытаясь разобраться в вопросах взаимоотношения бытия и сознания, механизме детерминации субъективного и объективного, процессе превращения эмпирического факта в достоверное знание (в конечном счете — познаваемости и объективности знания), Луначарский создал свой вариант эмпириокритицизма. Основные его идеи изложены во многих работах, но программными являются следующие: «К вопросу о познании» (1903); «Проблемы идеализма с точки зрения критического реализма» (1903); «Основные идеи эмпириокритицизма» (1904); «Идеалист и позитивист как психологические типы» (1905); «Р.Авенариус. Критика чистого опыта. В популярном изложении А. Луначарского; Новая теория позитивного идеализма. Критическое изложение А. Луначарского» (1905) и др. В них Луначарский исследует теоретико-познавательную сторону новой позитивной философии.

Исходной посылкой познания, считает Луначарский вслед за Авенариусом, Беркли, Локком, Лейбницем и т.д., являются некие несоответствия между качествами объективных явлений и возникающими на их основе субъективными представлениями, которые человек стремится устранить: «Мы воспринимаем природу такой-то не потому, что она такова, а потому, что мы таковы»<sup>1</sup>. Чем же является тогда окружающий нас мир: всеми нами, природой — идеей, представлением, волей...? С помощью каких понятий этот мир может быть описан? Чтобы ответить на эти вопросы, Луначарский использует традиционные понятия («субъект», «объект», связанный с ними «опыт» и т.д.) и выясняет, как они срабатывают в условиях нового миропонимания. Первоначально он стремится усвоить уроки как трансцендентального, так и имманентного идеализма и определить, какая точка зрения является более продуктивной.

Трансцендентальный идеализм Канта привлекает Луначарского тем, что «отнюдь не отвергает реальности природы», но в то же время настаивает из-за излишней субъективизации этой реальности: «... «вещь в себе», объект, среда — существуют независимо от нас, но чтобы стать предметами нашего опыта, или, в совокупности своей *природою*, они должны уложиться в заранее предуготованные рамки нашей познавательной способности. Все, что нам доступно, что *для нас* существует, так сказать, неминуемо надевает на себя мундир феномена, получает у порога нашего разума некоторый облик, варьирующий, конечно, в зависимости от истинных ноуменальных свойств «вещи», но создаваемый самым духом человека. Все же, что не может подчиняться этому требованию, нам недоступно, все это уже небытие *для нас*.

...«Объективное», стало быть, не есть вещь в себе, а лишь «общечеловечески субъективное»<sup>1</sup>.

По мнению Луначарского, находясь на точке зрения Канта, можно понять человека, но невозможно объяснить «настроение природы», если принимать ее за «вещь в себе», да еще используя для этого категории «чистого разума». А если это так, «то каким именно образом вещи в себе придают феноменам их своеобразный эмпирический, наш, вот этот именно порядок?»<sup>2</sup> — спрашивал Луначарский. Существует ли

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Основные идеи эмпириокритицизма. С. 55.

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Основные идеи эмпириокритицизма. С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 57.

для этого причина и взаимосвязь, или явления возможны вообще как-то иным образом? Другими словами, познаваем ли мир вообще как «вещь в себе».

Более последовательным Луначарскому кажется монистический спиритуализм Беркли в самой постановке вопроса о познаваемости мира: «Существуют только духи, материя же есть как бы мираж, носящийся перед этими духами. Мираж этот, однако, как мы сразу в том убеждаемся, говоря словами Полония: «не лишен системы». Мы усматриваем в нем закономерность, не зависящую от нас, не предугадываемую, а открываемую нами. Кто или что производит этот систематический и независимый от нас мираж? Какая-то духовная причина (так как ничего, кроме духов, не существует), эта духовная причина есть Бог. Остановившись пока на этом, мы можем задать себе такой вопрос, как легче познать мир, предполагая ли, что в основе его лежит психическая законосообразность, разум и воля, похожие на наши, или исследуя самые законы явлений и устанавливая причины, совершенно отличные от нашей внутренней причинности?»<sup>1</sup>.

Если же все-таки взять за основу точку зрения Беркли, то невозможно, мысля в соответствии с открытыми естественными науками законами, объяснить причины явлений. Сама жизнь в конце концов опровергла идеи Беркли, ибо открытые химией, физикой, астрономией законы уничтожили шаткие попытки «объяснить явления природы, исходя из предположений о духовной их сущности». Кроме того, если признать, что люди — тоже духи и входят «в мираж», а не являются телами, получается явная несообразность, которую необходимо устранить. Устранению должно было подвергнуться само деление на дух и материю (разум и ощущения), которое стало возможным благодаря посылке Локка («*nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*» — «нет ничего в сознании, чего бы не было раньше в ощущениях») и ее развитию Лейбницем («...*nisi intellectus ipse*» — «...кроме самого интеллекта»).

Следовательно, Локк объединил мир психических и физических явлений, а Лейбниц перенес центр его тяжести из области физической в психическую. Эту же самую мысль подтверждал и Луначарский, ориентируясь на современное состояние науки: «...до последнего времени наука принимала «материю», вообще объективное, вселенную за нечто несомненное, за исходный пункт: жизнь, человека, психику, свое «я» пытались рассматривать как части, как частности вселенной и старались вывести их частные законы из всеобщих законов вселенной; теперь же начали склоняться к тому, чтобы признать единственным несомненным исходным пунктом свое «я» и его переживания, а объект, вселенную рассматривать лишь как часть этого «я», как часть его «представления», обладающую некоторыми особыми свойствами»<sup>1</sup>.

Кто же из философов окончательно очистил умозрительные построения мира от присущего им идеализма? Луначарский считал, что это сделал Фихте: «Первый же гениальный ученик Канта, Фихте, заметил нелепость допущения вещи в себе, непредставимой, необладающей свойствами, непостижимой по самому определению своему: нет, вы-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. К вопросу о познании // Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 364.

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Основные идеи эмпириокритицизма. С. 57.

лучив из нашего мира субъективное, мы получим одно чистое отрицание, ничто. А потому природу можно вывести из законов «я».

После колоссальной затраты остроумия на умозрительное построение мира пришлось убедиться, что это невозможно, что необходимо исследование, опыт, т.е. что природа заключает в себе самостоятельное начало, что мы имеем здесь поле чуждых нам явлений, не имеющих ничего общего с законами логики или мнимыми законами морали. Эмпирики же, веруя в объективность показаний наших чувств, развили все блестящее богатство современной естественной науки. Очевидно было, что путь эмпириков правильнее. Однако верить в объективность наших ощущений, а тем более представлений и понятий, было невозможно.

Эмпириокритицизм исходит из обеих этих точек зрения. Что такое опыт и формулирующий разум с точки зрения *психологической*? С этой точки зрения опыт есть единственная первооснова знания: это — вся данность, весь поток жизни, без разделения на физическое, психическое и т.п.»<sup>1</sup>.

Из учений идеалистов-критицистов и чистых эмпириков А.В.Луначарский попытался взять наиболее передовые идеи и с их помощью построить свое «здание» эмпириокритицизма, отмежевываясь от всего спекулятивного (от признания законов психики первоначальными, априорными — у критицистов и от веры в объективность наших ощущений, представлений и понятий — у эмпириокритиков). Фундамент собственной философской системы он достроил при помощи двух уточненных понятий — «разум» и «опыт»: «Что такое разум? — это *организующее начало*, разбивающее опыт на элементы, группирующее их по сходству и различию и улавливающее законные чередования явлений так, чтобы возможно было заранее построить картину ряда явлений, совпадающих с действительностью. В чем же доказательство ценности показаний наших чувств, ценности построенный разум: в практической власти над явлениями мира, базирующейся на неизменной связности всего нашего опыта и нашей науки. Анализ и синтез должны производиться с наименьшей затратой сил»<sup>2</sup>. В этой цитате — своего рода квинтэссенция эмпириокритицизма, изложенная наиболее подробно Луначарским в комментариях к книге «Р.Авенариус. «Критика чистого опыта»...» и представляющая собой... полное изменение плана изложения, т.е. замена изложения догматического — дидактическим»<sup>3</sup>.

А. Снигирев

## ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ПОРОЖДЕНИЯ НОВОГО ЗНАНИЯ

Термин «интертекстуальность» был введен в шестидесятые годы Ю.Кристовой и почти сразу стал одним из основных в анализе художественных произведений преимущественно постмодернистского характера. Исследовательница замечала: «Мы называем интертекстуальностью ту текстуальную интер-акцию, которая происходит внутри отдель-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. К вопросу о познании. С. 365—366.

<sup>2</sup> Там же. С. 366.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Р.Авенариус. «Критика чистого опыта»... С. 5.



ного текста. Для познающего субъекта интертекстуальность — это понятие, которое будет признаком того способа, каким текст прочитывает историю и вписывается в нее» [Кристева, С. 443]. Ставшей канонической формулировке понятиям интертекстуальности и «интертекст» предложил в своих работах Р.Барт: « Каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собой новую ткань, сотканную из старых цитат» [Барт. С. 78].

Интертекстуальность стала популярной концепцией, вскоре вышедшей за рамки чисто теоретического осмысления литературы и культуры. По замечанию И.И.Ильина, она, «приобретая необычайную популярность в мире искусства... как никакая другая категория, оказала влияние на саму художественную практику, на самосознание современного художника» [Ильин. 1996. С. 221]. Н.А.Кузьмина, обобщая в своей работе все теории интертекста, созданные в рамках постструктурализма, говорит о том, что «в постструктурализме снимается проблема заимствований и влияний, первичности и вторичности: через призму интертекста мир предстает как огромный Текст, в котором все когда-то уже было сказано, а новое возможно только по принципу калейдоскопа: смешение одних и тех же элементов дает новые комбинации» [Кузьмина. С. 13].

Таким образом, на первый взгляд, интертекстуальная модель порождения нового знания заключается в простом комбинировании фрагментов уже известных текстов. Станислав Лем в одном из своих рассказов довел данную идею до абсурда — некое издательство предлагает покупателям картонные коробки с нарезанными фрагментами знаменитых текстов — таких, как «Война и мир». Читатель, по-разному комбинируя данные фрагменты, создает новый, абсолютно не похожий на исходный, текст.

В литературной практике существуют книги, полностью реализующие данный тип интертекстуальной модели порождения нового знания. Так, например, французский писатель Жак Ривэ выпустил в 1979 году «роман-цитату» «Барышни из А», составленный из семисот пятидесяти цитат, которые были заимствованы у четырехсот восьмью авторов. Если же обращаться к отечественной литературе, то с безусловностью возникает имя Виктор Пелевина, чьи произведения построены именно по данному принципу, что позволяет, перефразируя название одной из его книг, определить художественную доминанту этого современного автора: «Пелевин как Пустота».

На наш взгляд, такое, во многом формальное понимание интертекста, не может быть удовлетворительным. Одним из важных фактором, который породил данную ситуацию, является, по нашему мнению, то, что в определенный момент произошла подмена автора скриптором, который, по мнению Р. Барта, может только «вечно подражать тому, что написано прежде и само писалось не впервые». Таким образом, именно провозглашение «смерти автора» позволило сделать реальной ту ситуацию, когда текст лишается реальной креативной силы и становится не более чем во многом случайным набором фрагментов других текстов.

Однако, реальная художественная практика постмодернизма (особенно в его российском варианте) дает возможность говорить и о другой интертекстуальной модели порождения нового знания.

В качестве примера можно обратиться к небольшому произведению Вен. Ерофеева «Моя маленькая лениниана». Принадлежность данного писателя именно к постмодернистскому направлению в русской литературе у многих исследователей не вызывает сомнений [см., напр.: *Липовецкий М.Н.* Русский постмодернизм: Очерк исторической поэтики): Монография. Екатеринбург, 1997. 317 с.]. Действительно, данное произведение состоит почти полностью из цитат, выписанных Ерофеевым из последних томов собрания сочинения В.И.Ленина, содержащих письма и деловые записки. Сам автор пишет об этом так: «Ну, а теперь к делу. То есть к выбранным местам из частной и деловой переписки Ильича с того времени, как он обучился писать и до того (1922) времени, когда он писать разучился» [Ерофеев. С. 167]. Данный принцип — использование цитат автора, которому посвящено произведение, уже использовался ранее Вен. Ерофеевым в работе «Василий Розанов глазами эксцентрика», что говорит о константном характере данного приема.

Ерофеев в своем произведении дает тщательно подобранную подборку ленинских цитат, охватывающую 1895—1922 годы. И именно из этой подборки возникает новый, совершенно не канонический образ Ленина. Ленина, требующего неукоснительного террора и расстрелов, просящего: «Христа ради, посадите в тюрьму кого-нибудь» [Ерофеев. С. 175], Ленина, просящего Каменева: «Не можете ли Вы распорядиться о посадке цветов на могиле Инессы Арманд?» [Ерофеев. С. 178], Ленина, не помнящего фамилию Кобы [Ерофеев, С. 170—171], и т.д. С помощью искусно скомбинированных интертекстов перед нами возникает новое знание о Ленине, знание, построенное на новом прочтении его цитат. Казалось бы, на первый взгляд, перед нами та модель порождения нового знания при помощи интертекста, о которой мы говорили выше: Ерофеев просто подобрал в определенном порядке фрагменты однотипных текстов и создал на этой основе этого свой, оригинальный текст.

Однако, Ерофеев не отстранено подает тексты Ленина. Он их неприменно и в разных формах комментирует: «В письмах послезалповских, послеавроровских нет ничего триумфального. Напротив того: «Республика в опасности. Необходимы срочные меры». Например, такие: «Нужно запретить Антонову называть себя Антоновым-Овсенко. Он должен называться просто тов. Овсенко». [Ерофеев. С. 171]. Наиболее язвительно Ерофеев комментирует записку Ленина Федорову, председателя нижегородского губисполкома. Текст Ленина следующий: «В Нижнем явно готовится белогвардейское восстание. Надо напрячь все силы, навести тотчас массовый террор, расстрелять и вывезти сотни проституток, спаивающих солдат, бывших офицеров и т.п. ни минуты промедления». Последующий комментарий автора таков: «Не совсем понятно, кого же убивать. Проституток, спаивающих солдат и бывших офицеров? Или проституток, спаивающих солдат, а уж отдельно — бывших офицеров? И кого стрелять, а кого вывозит? Или вывозить уже после расстрела? И что значит «и т.п.»?» [Ерофеев. С. 172]. Так же, комментируя записку

Ленина касательно профессора Тихвинского, в которой говорится: «химия и контрреволюция не исключают друг друга», Ерофеев пишет, имея в виду профессора: «Расстрелян в 1921 году» [Ерофеев. С. 176].

Таким образом, мы видим, что новое знание порождается не просто за счет того, что предшествующие тексты были механически скомпонованы в один. Авторский комментарий, в котором выражается его позиция, его отношение к тексту, играет более важную роль. Именно авторская интенция, авторская сила и воля скрепляет все разрозненные элементы заимствованных фрагментов. Таким образом, если авторская активность столь сильно влияет на порождение нового знания в очевидно интертекстуально направленных произведениях, то ни в коем случае нельзя говорить о исчезновении и, тем более, смерти автора.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Kisteva J. La revolution du langage poetique: L'ávantgard a la linguistique. P., 1981. 327 p. Цит. по: Ильин И. Интертекстуальность // Современное зарубежное литературоведение. М., 1996. 320 с.
2. Barthes R. Texte // Enciclopedia universalis. P., 1973. Vol. 15. P. 78. Цит. по: Ильин И. Интертекстуальность // Современное зарубежное литературоведение. М., 1996. 320 с.
3. Ильин И. Интертекстуальность // Современное зарубежное литературоведение. М., 1996. 320 с.
4. Кузьмина Н.А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. Екатеринбург-Омск, 1999. 268 с.
5. Ерофеев В.В. Оставьте мою душу в покое: Почти все. М., 1995. 408 с.

А.Шуталева

## МИСТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА: ОПЫТ ПОСТМОДЕРНОГО СОЗНАНИЯ

Постановка данной темы связана с тем, что в основании мистической практики и характерного для Запада в последние десятилетия явления, известного как постмодернизм, лежит один принцип — они направлены не на слова, понятия или вещи, но на бесконечное смещение границ и пределов структуры. Это приводит к тому, что человек сам становится децентрирован (происходит выход за пределы конкретно-телесного «я»), как и текст, который становится не иерархичным.

В человеке сочетаются две вечные страсти — желание любви и желание знания, которые по отдельности отражают стремление сердца и интеллекта к Истине. В духовной истории человечества они представлены как различные фундаментальные позиции, предлагающие свои способы соприкосновения с Неизвестным.

Деятельность интеллекта центрирована; создавая схемы, накладывая определенные рамки и ограничения для понимания и принятия мира, она претендует на завершенность, но не дает внутреннего опыта переживания, личного исследования трансцендентальной Реальности. «Не только знать, но быть» — это единственный критерий непосредственного знания, ведущий к собственной, внутренней и в большей степени интуитивной деятельности мистика.

Мистическая практика — это движение сердца, преодолевающее «Я, Мне, Меня», выводящее человека из состояния ограниченного и изолированного существа, это опыт, который «...не может быть завершен,

© А.Шуталева, 2001

поскольку ни одно воспоминание не может уверить нас в том, что опыт имел место, поскольку опыт превосходит всякую память...»<sup>221</sup>. Если же обозначить «предмет» желания мистика, то «...это Божественная Любошь, имманентно присутствующая в душе и побуждающая ее к единению с трансцендентным Абсолютным Светом — Он же есть одновременно источник, цель и жизнь всего сотворенного»<sup>222</sup>.

Духовный мир строится по гераклитовой системе: дух как огненное движение. Дух — это не объективно-предметная реальность в ряду других, это опыт, судьба, жизнь, это, наконец, встреча с обнажающей Неизвестностью, которая приводит к пробуждению динамической природы души человека. Самым ярким примером такого «общения» является экстаз, ибо мистический опыт «...есть эк-стаз, то есть отрыв от себя к ... это интуитивное наслаждение трансцендентным»<sup>223</sup>. Духовное развитие можно сравнить с «прорывами». При переходе на следующий этап происходит нечто, напоминающее одну из практик постмодернизма — деконструкцию: когда возникает чувство «наполненности», того, что на этом уровне все познано, происходит скачок (переворачивание) сознания, возникает новый взгляд на мир, происходит реконструкция, обретаются новые смыслы.

Происходит работа с пределами, с их перемещением и расшатыванием. Этот опыт — как внутренний опыт «путешествия на край возможности человека» — испытывает, вопрошает само бытие и «... если кто-то решится на него, он должен отринуть существующие авторитеты, которыми ограничивается возможное»<sup>224</sup>. Постмодернизм — это в какой-то мере тоже преодоление, которое выразилось в конструктивной критике метафизического способа мышления, основанного на понимании бытия как присутствия, данности, абсолютной полноты смысла и т.д.. Основная цель метафизики заключалась в конструировании философских систем, репрезентирующих реальность, при этом между субъектом познания и реальностью лежит непреодолимая пропасть (для мистика, напротив, субъект и объект сливаются в одно). Репрезентация реальности позволяла философии диктовать собственную волю реальности, которая, таким образом, становилась не реальностью бытия, а скорее результатом определенных практик (каждая реальность является текстовой по своей структуре, поскольку воспринимается и переживается как система различий в смысле отсылок чему-то другому). Философ выступал от имени универсальной истины и человечества (это основная черта нарратива Просвещения).

Исследование и критика Просвещения ведется различными авторами и с различных точек зрения, их основная цель заключается в смещении, деконструкции проекта Просвещения посредством определенных стратегий. Это М.Хайдеггер, Ф.Ницше, М.Фуко, Ж.Деррида, Ж.Делез, М.Бланшо и др.

Преодоление метафизики является прежде всего расшатыванием, смещением ее границ. Это предполагает деконструкцию внутреннего

<sup>221</sup> Бланшо М. Опыт-предел // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб, «Мифрил», 1994. С. 76—77.

<sup>222</sup> Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. К., 2000, С. 113.

<sup>223</sup> Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб, 1994. С. 39.

<sup>224</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб, 1997. С. 23.

и внешнего. Но, благодаря работе, проделанной на границе, внутренняя часть метафизики преобразуется, и преодоление производится так, что нигде не присутствует в качестве свершившегося факта. В результате открывается бесконечное поле прочтения текстов.

Деконструктивное чтение вписано в границы некоторого предсуществующего текста, «глубинному» значению которого Ж.Деррида предпочитает «рассеивание» — постоянное и открыто-закрытое разрушение и перемещение авторитета текста за счет особых вмешательств, творящих бесконечный поток интерпретаций и значений. Рассматривая «Апокалипсис» св.Иоанна Богослова (один из самых ярких примеров мистического опыта), Ж.Деррида показывает, что Иоанн передает то, что ему непосредственно диктуется, при этом становится неясно, кто, что и кому говорит: «...ему слышится голос, который цитирует Иисуса, ... посылается ангел, цитируя речь самого Бога и т.д. ... ряд цитирований, посланий, авторов и адресатов уходит в бесконечность»<sup>225</sup>. Они как бы «ловят» голос, возникающий из «по ту сторону добра и зла», «из по ту сторону бытия как события», из по ту сторону мира сущностей, из истинного бытия, которое есть Ничто, ведь «...истина не имеет места и ... истину не имеют»<sup>226</sup>.

Ж.Деррида говорит, что истина — это женщина, более того, сама жизнь становится женщиной; покрытая покрывалом, завесой прекрасных возможностей, она предстает обещающей, сдержанной, стыдливой, но и насмешливой, соблазнительной. Согласно Ж.Деррида, женщина не поддается познавательной категории (это является противоположностью традиционному философскому дискурсу, который верит, что истина универсальна и объективна): «Нет никакой истины женщины, и это потому, что это бездонное отстранение истины, эта не-истина есть «истина». Женщина — имя этой не-истины, истины»<sup>227</sup>.

Получается, что «Апокалипсис» становится моделью постмодерного сознания: «... Апокалипсис становится абсолютным текстом, то есть текстом «без истины», без апокалипсиса: снятым откровением, сохраняющим только свою форму, свой стиль, свой тон, к которому каждый, в принципе, может прибегнуть, перехватив заблудившееся апокалиптическое сообщение — поистине торжество постмодерного эстетизма...»<sup>228</sup>. И именно эстетизма, так как с помощью этой категории постмодернисты характеризуют связи между людьми. З.Бауман в статье «Философия и постмодернистская социология» отмечает, что эстетический способ связей — это перекличка эстетических миров каждого из нас, это голос бытия.

Мистиков называют одинокими душами, но более точно их можно назвать «...одинокими телами, ибо их крайне общительные души посылают и принимают сигналы со всех сторон»<sup>229</sup>. Для мистиков реальность связей заключается в их духовном родстве друг с другом в Боге, ибо мистический опыт внутренним преобразованием человека, его освождением, которое достигается через единение с Абсолютом (или

<sup>225</sup> Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // *Вопр. философии*. 1993. № 3. С. 30—31.

<sup>226</sup> Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // *Философские науки*. 1991. № 2. С. 119.

<sup>227</sup> Там же. С. 119.

<sup>228</sup> Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // *Вопр. философии*. 1993. № 3. С. 31.

<sup>229</sup> Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека, К., 2000. С. 86.

Богом, Дао, Творцом и т.д.). Человек выходит за рамки противопоставления субъекта и объекта, за пределы власти объективации, «... поскольку сам он — как незнание — будет субъектом, а как неизвестность — объектом»<sup>230</sup>. Достигшие такого состояния испытывают духовную близость, и им не нужно слов, чтобы понять друг друга.

К Абсолюту человечество приходило и приходит двумя путями: положительным и отрицательным. Цель — одна, но то, какой путь выберет идущий, зависит от его внутреннего содержания, предрасположенностей, организации психики, открытости сознания и т.д. Да и сами религии можно разделить на две группы: индуизм, ислам, иудаизм, катафатика в христианстве — на положительном пути; буддизм, даосизм и христианская апофатика — на отрицательном.

Первый Путь — положительный, Путь, говорящий «да», путь «верных». Это Путь Иисуса, Мухамеда, Кришны, Г.Гурджиева, Рамакришны и др. Другой Путь — через отрицание, через «нет», этим путем шли Лао-цзы, Будда, Нагарджуна, Кришнамурти.

На первом Пути преодолевается ступень за ступенью, это Путь великого усилия, постоянного преодоления. Второй — это бросок в пропасть, которая бездонна, в пустоту, в абсолютное Ничто, здесь человек остается абсолютно один, никакой возможности быть с кем-то вместе. На Пути утверждения, напротив, Бог всегда с идущим, всегда можно молиться Богу, который окружает человека, Он близок. На Пути отрицания «...молитва невозможна, молитва не дозволена — молитва является препятствием...»<sup>231</sup>, но это препятствие как канон, как проговаривание определенного текста при обращении к определенному Богу: возможны другие формы обращения, другая молитва, которая не-молитва, освобождение от лишнего — от слов мира сущего для принятия за-предельного. Конечно, это одиночество, но оно «...лишь пауза. Уединение — окончательное состояние...»<sup>232</sup>. Обычно одиночество — это путь возврата к другим: всякий раз, когда человек испытывает одиночество, он ищет другого в той или иной форме. «Быть одиноким» — это путь возврата к другим. «Быть одному» — это путь возврата к себе.

Но какой бы Путь человек не выбрал, в его сознании возникает переворот благодаря мистической встречи с Вечным, которая происходит в жизни каждого человека (ибо способность к восприятию трансцендентальной реальности есть у каждого представителя рода человеческого). Человек через себя и в себе открывает иное, отличное от сущего бытие. Это бытие, по М.Хайдеггеру, предшествующее, оно — Ничто.

Нужно отметить, что в понимании бытия М.Хайдеггером можно найти принципиально важные моменты, которые присутствуют в мистике изначально. Для мистика Бог — это Ничто, Он же и истинное бытие, «...Причина всего сущего, хотя в то же время Он совершенно непричастен сущему...»<sup>233</sup>. Бытие, для М.Хайдеггера, может характеризоваться как Ничто, если смотреть на него глазами сущего, ибо мы не можем сказать о нем словами этого мира сущностей. При этом Ничто — это никогда не ничтожность, это не вакуум, это то, что суще-

<sup>230</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб, 1997. С. 27.

<sup>231</sup> Ошо Р. Дао: Путь без пути: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 201.

<sup>232</sup> Там же. С. 201.

<sup>233</sup> Дионисий Ареопагит Мистическое богословие // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 6.

ствуется до самих вещей, чистое существование. Можно сравнить с пониманием буддистами пустоты — чистая возможность и энергия, из которой рождается все и все в нее возвращается. Так и бытие у Хайдеггера: бытие существовало до вещей (так, например, у Я.Беме: «...Бог был прежде естества и твари...»<sup>234</sup>), оно имеет место и, вернувшись в него обретается истинное бытие, мистический взгляд отражают слова М.Экхарта: «Когда ... человеческая мысль не касается больше никакой вещи, она впервые касается Бога»<sup>235</sup>. Для мистика его практикой будет прыжок в бездну, его реальность — это безграничность Божественного Мрака, в котором нет структуры, образов и чего-либо другого, за что можно было бы ухватиться ... это истинное мистическое бытие. Для М.Хайдеггера «...бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие есть от-каз от роли такого обоснования, отказывает во всяком основании, оно без-основно, оно без-дна...»<sup>236</sup>. Получается, что реальность мистика и бытие М.Хайдеггера — Ничто.

Стать Ничто (в апофатической теологии), означает становление как зарождение от другого. Это, для мистика, в одно и то же время — рождение и изменение, формирование и трансформирование. Практика деконструкции также заключается в двух одновременных шагах: переворачивание, где происходит напросто отмена всякой иерархии, но ее преобразование, и реконструкция, где получают возможность существования новые понятия, которые в рамках исходного текста не мыслились и не формулировались. Для этого нет единой методологии. Путь каждого человека индивидуален, нет намеченного и обеспеченного перехода, есть только след, который обозначает первоначальное прослеживание и стирание, в силу их родства возникает двусмысленная необходимость признать собственное место человека (как данность в мире) и в то же время от него освободиться:

Место само находится в тебе.

Это не ты находишься в месте, но место в тебе:

Отбрось его — и вот уже вечность.

Это слова Ангелуса Силезиуса в «Поломнике Херувима» [1. 185]. У этого места нет ничего, ни объективного, ни земного. Это не то, в чем находится субъект или объект. Оно в нас. Речь идет о движении души, о преобразовании ее сущности. Это преобразование оборачивается к другому, чтобы повернуть его к Богу, дать толчок уже для его преобразования. Возможность осуществления этого поворота заключается в Любви. Она же (Любовь) является бесконечным отказом, в котором как бы сдаются невозможному, который может означать довериться на пути к другому. Другим может быть Бог или кто угодно.

Происходит стирание четкой границы и в то же время выход за пределы мира сущностей, человек выходит в сферу за-сущностную, словами мистики, поднимается к Богу, или Бог снисходит в него. Это значит то, что он входит в самого себя, более того, в глубину самого себя, — и себя же превосходит: растворяются грани и горизонты и все заполняет Ничто. Это постоянная и сложная работа, которая направлена на пре-

<sup>234</sup> Беме Я.. *Christosophia* или Путь ко Христу. СПб., С. 101.

<sup>235</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 33.

<sup>236</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Время и бытие*. М., 1993. С. 174.

образование себя и окружающего мира, как вечного «Ты». Это выход за пределы структуры, на грань возможности невозможного. И именно здесь человек открывает в себе себя самого, ибо «Полностью мы обнажаемся лишь тогда, когда без малейшего лукавства идем навстречу неизвестности»<sup>237</sup>.

---

<sup>237</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб, 1997. С. 21.



## КОРОТКО О КНИГАХ

*Н.С.Рыбаков, М.Е.Жихаревич*

### РЕЦЕНЗИЯ

#### НА АЛЬМАНАХ «ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ УРАЛА. ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕЙ И СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» [Екатеринбург, 1999]

С последнего десятилетия XX века в отечественной философии наблюдается явный всплеск интереса к проблемам онтологии. Это и понятно.. поскольку, во-первых, онтологическая проблематика является наиболее традиционной и вместе с тем фундаментальной в философии, уходя своими истоками в античность, если ограничиться рамками только истории европейской философии, во-вторых, онтология содержит в себе всю дальнейшую проблематику философии, которая так или иначе извлекается из онтологии, либо же генерируется ею, хотя порой генетические связи могут и не прослеживаться непосредственно, в-третьих, содержание онтологии существенно меняется от эпохи к эпохе, поскольку развивающееся человечество открывает все новые и новые грани бытия, стало быть, выявляет и новые состы-ковки его с небытием, так что это обстоятельство постоянно вносит коррективы в мировоззренческие парадигмы, в понимание человека, его истории, общественного развития, требуя своего философского осмысления и выявления перспектив».

В этом контексте появление альманаха «Философская жизнь Урала, Проблемы общей и социальной онтологии» представляется вполне закономерным и даже неизбежным, поскольку Уральская философская школа давно, основательно и успешно осваивает онтологические проблемы. Рецензируемый альманах дает широкое представление об исследованиях уральских ученых в этой области. Он открывается предисловием научного редактора профессора В.И.Кашперского «Актуальность онтологии» и включает 29 статей различных авторов из Москвы, Екатеринбурга, Перми, Уфы, Оренбурга, Ижевска, Каменск-Уральского, Тюмени, в которых обсуждается обширный спектр актуальных проблем онтологии. Это обстоятельство, правда, вносит определенную пестроту в содержание альманаха и несколько затрудняет его целостное восприятие. Несмотря на это мы в своей рецензии постарались не упустить из виду никого из авторов.

Главная идея альманаха состоит в том, что онтология, или учение о бытии как сущем является стержнем и основанием философии. С этим

нельзя не согласиться и мы разделяем точку зрения, высказанную в предисловии научным редактором. При этом отметим весьма существенную особенность рецензируемого альманаха: исследования уральских философов ведутся в русле традиции диалектической онтологии тождества мышления и бытия, фиксируя в то же время и. новое понимание онтологической ориентации современной культуры (речь идет, прежде всего, об укоренении субъекта в онтологический контекст))

Статья А.В.Ласточкина посвящена субстратному подходу в диалектической концепции развития. Автор утверждает, что развитие имеет субстратную форму и функциональную сторону. Наиболее интересным, на наш взгляд, является введение ряда принципов в концепцию развития, а также аргументация в пользу применимости указанных принципов в объяснении человека как высшей ступени развития материи.

В статье О.В.Санвиковой «Факторы целостности взаимодействия» интересная проблема соотношения целостного и элементарного анализируется с позиций системно-целостного подхода. Такой подход, по мнению автора, открывает новую возможность для определения взаимосвязи процессов различных уровней организации материи.

Небольшая по объему статья Ю.Н.Мячина посвящена вопросу структурной целостности развития, применительно к которой автор выделяет структурно-пространственный и структурно-исторический аспекты. Генезис уровней развития исследуется в работе В.И.Корюкина, который обращается к основным характеристикам развития: необратимости, направленности, закономерности.

Рассматривая различные трактовки бесконечного и конечного в науке и философии, автор статьи «Бесконечность в себе» А.Ф.Кудряшев считает возможным осмысление бесконечного как символа трансцендентного, допуская при этом и существование неосмыслимой бесконечности, исключаяющей образы.

Большая статья научного редактора альманаха В.И.Кашперского посвящена проблеме функционального бытия в философии и науке. Значительная часть работы представляет собой критический анализ указанной проблемы в истории философии и науки, а также в современных исследованиях. Весьма интересна интерпретация автором функции как свойства развивающейся системы, заключающегося в избирательной закономерной организации (упорядочении) движения компонентов системы, направленной на активное взаимоотображение, достижение соответствия, совместимости, вписанности системы в условия ее изменяющегося окружения посредством превращения возможного в действительное. Вывод В.И. Кашперского о том, что возможность переходит в действительность по определенному «плану» целого, имеет несомненное методологическое значение для учения о бытии.

Статья И.Я.Лойфмана озаглавлена «Основопологающие определения сущего» и построена как аргументация трех основополагающих положений о сущем: 1) сущее организовано; 2) сущее динамично; 3) сущее исторично. Автор приходит к фундаментальному выводу о том, что в диалектико-материалистической онтологии сущее раскрывается как триединство самоорганизации, самодвижения и саморазвития. Сравнительно небольшой объем статьи как бы подчеркивает основательность и значимость ее выводов.

В статье В.П.Стадника рассматривается проблема фундаментального научного подхода как формы познания единства предметного мира. Таких подходов автор выделяет три: системноструктурный, функционально-динамический и эволюционно-исторический как самый богатый по содержанию и выдвигающий на первый план диалектику развития.

Д.А.Нуриев обращается к перманентно актуальной проблеме мировоззренческих оснований познавательной деятельности. Представляется своевременным предостережение автора о том, что из-за онтологизации понятий и категорий, их натурфикации и объективизации ускользают из поля зрения логические проблемы взаимосвязи взаимозависимости самих этих понятий и категорий, что ведет к возникновению иллюзорных онтологических проблем.

Различные подходы к знаковой деятельности анализируются в статье В.В.Кима «Знаковая ситуация и процесс общения». Автор отмечает, что в знаковой ситуации имеет место взаимодействие между материальными потребностями субъекта и знаками, которые могут удовлетворять или не удовлетворять их. Результат знаковой деятельности влияет на будущую деятельность субъекта в пределах новых знаковых ситуаций.

Ряд статей сборника посвящен проблемам общества и общественных отношений. Т.С.Васильева в своем анализе теории развития общества, Г.В.Мокроносов и А.М.Мосоров при исследовании социальных отношений опираются на фундаментальные и не утратившие актуальности выводы К.Маркса, что представляется весьма ценным на фоне современных ди-летантски<sup>о</sup>идеологизированных интерпретаций его учения. Представляется верной и обоснованной точка зрения В.Н.Финогентова, в соответствии с которой становление новой основной формы регулирования социальной жизни должно происходить не через разрушение других, а через ограничение сфер их действия, через постоянную корректировку с позиций нравственного разума. В.Е.Кемеров выдвигает идею предметной деятельности как принципа развития общественных отношений. Так же, как и вышеуказанные авторы, обращаясь к методологии К.Маркса, автор отмечает, что познание осуществляется не между субъектом и объектом, не между человеком и вещью, а между людьми, осваивающими в своей совместной и разделенной деятельности одни объекты посредством других. Причем в ходе развития общества соотношения между формами деятельной связи людей, используемыми ими предметами и предметами, подлежащими освоению, существенно меняются. Ю.П.Андреев в своей статье определяет социальный институт как группу людей, выделившуюся в результате дифференциации человеческой деятельности и общественных отношений, субъекты которой обладают определенными статусами и ролями, нормами и организацией регулируемыми и регламентирующими их деятельность и отношения. Интересным представляется анализ автором бюрократизации как одной из превращенных форм институционализации общественных отношений. Возможную смену парадигмы социального познания Ю.Р.Вишневский усматривает в замене холизма, детерминизма, монизма и универсализма объяснительными принципами синергетической методологии. В связи с этим социальная сфера оказывается одной из областей нового синергетического прочтения.

Проблема соотношения социального и индивидуального на уровне общества и личности в контексте изменения их марксистской трактовки рассматривается в статье Л.Л.Туркина. А.В.Меренков определяет социальную потребность как специфическое отношение между субъектом и объектом, в котором объект детерминирует деятельность субъекта, вызывая определенную направленность его действий» Необходимость поиска средств удовлетворения потребности ведет к возникновению интереса. Потребности и интересы выражают конкретное содержание общественных отношений между субъектами. Такой подход позволяет выявить всю систему детерминации человеческой деятельности и использовать ее при анализе конкретных социальных процессов. В статье ФА.Селиванова подчеркивается, что моральное сознание зависит от общественного бытия и существует как сознание личности и как общественное сознание. Особенности индивидуального сознания обусловлены своеобразием жизненного пути личности и влиянием микро-среды. Существенно то, что мораль включает в себя добро и зло как признаки поступков и отношений между людьми, а не только осознание добра и зла, добродетели и пороки. Онтология пола в философии Георга Зиммеля — тема статьи Г.А.Брандт. В ней рассматривается попытка осмысления немецким философом проблемы полового дисбаланса — необходимого следствия оценки духовно-социальной сферы как сферы высшего проявления человека. Онтологическая актуальность проблемы цивилизованности анализируется в статье В.И.Мельника. Цивилизованность понимается как актуальнейший смысло-жизненный критерий обозначения целей, форм и средств жизни и развития индивидов, общества, решения сложных задач социальных преобразований и устройства их жизнедеятельности, предупреждения конфликтов и определения ориентиров их самореализации и самоорганизации. Она обуславливает процессы материального, духовного, социально-организационного окультуривания индивидов, демократизации устройства их жизнедеятельности.

Вопросам философии политики, права и государственности посвящены статьи М.Н.Руткевича, И.Л.Малиновой, Н.В.Иванчука, А.Н.Кокотова, Ю.Г.Ершова. М.Н.Руткевич отмечает, что в сфере социальных наук следует весьма тщательно подходить к содержанию понятий, отложившихся в народном сознании. Здесь даже сложные абстракции допускают в целом правильное истолкование в привычных «человеку с улицы» понятиях. Так обстоит дело и с понятием власти. Философское понятие власти должно быть наиболее универсальным. С этих позиций автор и анализирует указанное понятие, обращаясь к категориям социального пространства и времени. В работе И.П.Малиновой право представлено как общественное опосредованно субъект-субъектных отношений. Автор считает, что смысл правотворчества состоит в том, чтобы, следуя правовой норме, субъект действовал так, будто ему известны объективные закономерности, лежащие в основе его свободной деятельности. Ю.Г.Ершов рассматривает право и государственную службу в контексте проблемы модернизации российского общества. Здесь наибольший интерес представляет, по нашему мнению, постановка вопроса о феномене *мнимого конституционализма*, в контексте которого может быть объяснена разбалансированность всех общеоб-

зательных нормативных компонентов юридической организации власти и государственных институтов. Необходимость выделения политической онтологии обосновывает в своей статье Н.В.Иванчук, утверждающий, что политика, которая не опирается на онтологические факторы или лишь формально отражает их, не может быть эффективной. Свою аргументацию в пользу взаимообусловленности *российского и русского национального возрождения* приводит А.Н.Кокотов.

Статья О.Е. Дороненко посвящена анализу философских подходов к онтологии универсального. Центральная идея автора связана с претворением как новым типом существования. Созидательно творческая деятельность человека изменяет законы и тенденции развития реальности. Единство мирочеловеческого раскрывается в процессе созидания.

Три основных направления гуманитарного образования выделены в статье Н.Н.Целищева: 1) главенствующее значение этической доминанты; 2) творческий новаторский характер гуманитарного образования, отражающий изменчивость мира; 3) богатство и многообразие образования, адекватное богатству и многообразию духовных, культурных, этнических условий и проявлений человечества, удовлетворяющее всесторонние потребности социально-профессиональных групп и отдельных индивидов. Заключает альманах статья В.А.Лоскутова «Историческая жизнь России: интеллигенция и судьба», в которой автор размышляет о судьбах России, о роли интеллигенции в ее истории.

Краткий обзор основных идей альманаха лишь подтверждает высказанное выше утверждение о том, что философская жизнь Урала является полнокровной и интересной. Обращение же к фундаментальной онтологической проблематике, к чрезвычайно сложным и истинно философским вопросам, отсутствие при этом какой бы то ни было конъюнктуры — вызывают искреннее уважение» Можно с полной уверенностью сказать, что изданный альманах встречен философским сообществом с особым интересом, поскольку дает богатый и интеллектуально насыщенный материал для отечественного философского дискурса» Участие в альманахе ряда известных философов придает ему еще большую основательность. Начатая работа требует продолжения, но, как представляется нам, в несколько иной форме.

Во-первых, всеобъемлемость онтологической проблематики при недостаточно строгом подходе к самой онтологии оборачивается размыванием границ учения о бытии как сущем, аморфностью его категориальной структуры, в результате чего при чтении некоторых статей альманаха остается только догадываться, что же в них содержится онтологического.

Во-вторых, бытие и сущее — разные категории, причем, если так можно выразиться, бытие изначальнее и фундаментальнее сущего. Потому называть онтологию учением о бытии как сущем значит заведомо суживать рамки и возможности онтологии. Подобное отождествление отчасти понятно, ибо на первый взгляд данные категории кажутся равнозначными. Но это обстоятельство еще и еще раз указывает на то, что с онтологическими категориями следует обращаться с особой тщательностью»

В-третьих, для проблематики, обсуждаемой в рецензируемом альманахе, более уместен жанр коллективной монографии (и, думается,

не одной). Очевидно, альманах можно было бы структурировать, объединив статьи в разделы, в связи с чем концептуальный замысел, изложенный во вводной статье проф. В.И.Кашперского, мог бы быть реализован более четко. Это позволило бы преодолеть элементы неизбежной эклектичности, присущей альманаху, и можно было бы говорить о наличии связующей теоретической идеи, вокруг которой и развертывались бы искания авторов.

В-четвертых, альманах не свободен и от технических погрешностей. Есть немало опечаток, порой искажающих смысл, чего можно было бы избежать, приложив, скажем, в конце книги список замеченных опечаток.

Данные критические соображения, однако, не меняют общего положительного впечатления от альманаха, который будет полезен не только профессиональным философам и обществоведам, но и всем, кто в той или иной форме причастен к интеллектуальной жизни России.

*Е.Андрянова, А.Емельяненко*

## РЕЦЕНЗИЯ НА «СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ» (под. ред. В.Е.Кемерова)

В 1998 году в издательстве «Панпринт» вышло в свет второе издание «Современного философского словаря» под редакцией В.Е.Кемерова. Издание «исправленное и дополненное». Действительно, данный том существенно отличается от своего предшественника — издания 1996 года («Современный философский словарь». Издательство «Одиссей»). Увеличился и авторский коллектив, и объем словаря. Мы видим в этом позитивную тенденцию — значит словарь живет, развивается (и, что немаловажно, пользуется спросом у читателей). О «Современном философском словаре» можно говорить как об оригинальном проекте, родившемся в стенах Уральского университета. И причины для этого, на наш взгляд, имеются.

Стоит ли говорить о том, что если появляется словарь, то, стало быть, в нем была потребность. Но в силу чего возникает такая потребность? Представляется разумным предположить, потребность эта возникает вследствие столкновения и взаимопроникновения двух тенденций. С одной стороны, это возникшая необходимость осветить тематическое и проблемное поле, в котором совершается научная коммуникация, структурировать его терминологически и понятийно. В этом смысле словарь является справочным, дидактическим изданием. С другой стороны, словарь представляет собой способ организации становящегося и формирующегося научного знания. Это способ наглядно представить имеющийся научный потенциал. Словарь в этом смысле оказывается опытом самоосмысления и саморефлексии для его авторов.

Концепция словаря, по замыслу авторов, выстраивается как образ современной философии и призвана являть ее «контуры» и «топику». Выполнение этой задачи осуществляется как «поиск форм связи между традиционными философскими представлениями и концептами философии конца 20 столетия, (намеченный в первом издании)». (из «Предисловия ко второму изданию»). Таковы цель и задачи авторов словаря.

Сама же философия — предмет словаря — видится как «особое место», где реализуется связь между обыденным опытом людей, социальным научным знанием и классическими научными представлениями, обобщающими предшествующий опыт». («Предисловие ко второму изданию»).

Очевидно, что дело создания словаря не ограничивается тем, чтобы собрать под одной обложкой как можно больше терминов и понятий, имеющих хождение в современной философской литературе, и дать им ту или иную трактовку. Повторимся: словарь — это своеобразная форма организации научного знания. Словарь репрезентирует определенную позицию, определенный взгляд на предмет, которого он касается. Именно поэтому появление «Современного философского словаря» может рассматриваться как уникальное и знаковое событие. Почетной задачей для словаря оказывается представлять определенное региональное явление в современной философской культуре нашей страны. Исходя из сказанного нужно заметить, что писать о словаре приходится, подходя к нему с особыми требованиями. С одной стороны, необходимо учитывать специфику самого издания, с другой — попытаться поместить словарь в контекст философской практики. Это, на наш взгляд, поможет понять, как словарь сам себя «вписывает» в современную философию.

Читать словарь, любой словарь, последовательно, как обычный текст, вряд ли возможно. Знакомство со словарем начинается случайно (по отношению к нему), провоцируется интересом читателя. Постепенно, в ходе работы со словарем, в нем обнаруживаются блоки понятий, выявляются узловые моменты. Только после этого можно составить более или менее целостную картину словаря. Как и в живописи, эта «картина» состоит из нескольких слоев, которые проступают, накладываясь друг на друга. Другими словами, целостность словаря складывается из множества аспектов. Рассмотреть все их в деталях оказывается слишком трудоемкой задачей. Поэтому мы ограничимся общими замечаниями о словаре в целом, но более подробно остановимся на материале, касающемся гносеологической проблематики.

Прежде всего, следует отметить, что словарь содержит весьма широкий спектр философских терминов — от традиционной философской терминологии до терминологии, введенной в философский оборот в последние десятилетия. (Ср., например: «Автаркия» — «Множественной персональности синдром», «Идея» — «Виртуальное, виртуал, виртуальная реальность»). Надо сказать, что первое издание «Современного философского словаря» концентрировалось в основном на изложении тематики, отсутствовавшей в отечественной науке по историческим причинам. И это было совершенно оправдано — словарь заполнил пустующую нишу в справочной литературе тех лет. В силу этих же причин издание, скорее, носило черты маргинальности и альтернативности по отношению к аналогичной литературе, нежели систематичности в изложении материала. Но, как мы видим, развитие концепции словаря потребовало обращения к философской тематике, носящей традиционный характер. Этот процесс, на наш взгляд, должен вести к формированию концептуальной целостности издания, структурному единству, более строгой систематизации материала. В связи с

этим заметим, заявленная установка связать традиционные философские понятия и современные концепты реализуется в словарных статьях различными способами: обширная историко-философская ретроспектива трактовки понятия (например, «Идея», «Миф», «Символ»), современная трактовка традиционных понятий философии («Бытие», «Движение», «Метафизика»), статьи, освещающие исторические трансформации внутри философских течений и направлений («Позитивизм», «Феноменология», «Рациональное», «Антропология»). Понятно, что такая классификация носит с нашей стороны условный характер и нужна для того, чтобы осветить отдельные стороны словаря. Следует отметить, что словарь содержит и статьи, представляющие собой авторские разработки их создателей (например: «Вера» Д.В.Пивоварова, «Аксиология» В.И.Плотникова, «Деятельность» В.Е.Кемерова, «Гетерология» Т.Х.Керимова и другие).

С другой стороны, развитие концепции словаря обнаружило и явные пустоты с точки зрения систематичности. Поясним, что имеется в виду. Например, ряд статей «Арабская философия», «Античная философия», «Индийская философия» несомненно должен быть продолжен и охватывать и другие философские направления, которые могут быть рубрикованы как национальные философии. Наличие таких статей, как «Атараксия», «Апатия», «Автаркия» логически предполагает, что читатель обнаружит в словаре статьи о кинизме, стоицизме, эпикуреизме. Также кажется естественным, что наряду со статьями «Феноменология», «Аналитическая философия», «Позитивизм», «Экзистенциализм» и т.д. должны быть статьи, посвященные и другим философским течениям, таким, как прагматизм, неокантианство, философия жизни и т.п., которые также в немалой степени определили облик современной философии. Более существенным недочетом словаря оказывается объем материала, касающегося таких философских дисциплин, как этика и эстетика. «Добро и Зло», «Мораль», «Ненасилия этика», «Неригористическая формальная этика» и «Формальная этика» в первом случае и «Искусство» во втором. Несмотря на качественность статей, мы считаем, что данная тематика может быть представлена в более расширенном и углубленном виде. Нужно, однако, сказать, что подобные замечания еще раз указывают на то, что «Современный философский словарь» обретает собственную позицию, прокладывая для себя пути дальнейшего развития, проявляя собственную динамику. Таково общее впечатление, которое складывается при знакомстве с «Современным философским словарем».

Теперь, как и было заявлено, перейдем к рассмотрению гносеологической проблематики, предлагаемой словарем, сохраняя при этом намеченный подход в анализе словаря и помня о позиции авторов. Для того, чтобы более отчетливо обрисовать данный аспект, будем двигаться в определенной логике.

Поскольку необходимо проследить, как разворачивается в словаре гносеологическая проблематика, целесообразно начать обзор со статьи «Гносеология». Терминологически гносеология определяется как «учение о познании, раздел философии, рассматривающий проблемы человеческого познания» [С. 240], к которому относятся «возможности и границы, пути и средства достижения истинного знания, а также роль



познания в бытии человека». Разнообразие тематики гносеологии связывается воедино через понятие познания как специфического вида деятельности, характеризующего бытийные основания человека (отношение к миру, социуму, эволюция индивидуума и общества). К основным темам гносеологии также относится «возникновение, обособление и функционирование науки как особой формы познавательной деятельности» [С. 210]. Таким образом, тематика гносеологии оказывается заданной в рамках социальной и исторической обусловленности познания, что определяет характер статьи в целом. Гносеологическая проблематика соотношения единого и многого, рационального и чувственного, отношения гносеологии к другим наукам и разделам философии трактуется в таком ключе в терминах соотношения «индивидуального» и «социального» опыта. Разрешение гносеологических проблем дается в исторической ретроспективе способов трансформации этого соотношения. В связи с этим собственно гносеологическая проблематика постепенно переносится в сферу взаимодействия гносеологии с «психолого-педагогическими и историко-культурными исследованиями» [С. 211]. Отношение гносеологии к научному знанию также дается в свете «социальной детерминации науки» и социологии науки. В силу «общественной функции познания, как получения нового знания» [С. 212], гносеология в сочетании с другими дисциплинами обретает новые перспективы с изучением и описанием различных видов человеческой деятельности. Гносеология, таким образом, оказывается дисциплиной, рассмотрение проблематики которой происходит целиком в пространстве intersubjectивности, характеризуемого понятием «деятельности». Гносеология оказывается вписанной в проблематику социальной философии, в соответствии с чем сам предмет гносеологии описывается в терминах для этого раздела философии не традиционных. С другой стороны, термин «гносеология» никак не соотносится в словаре с термином «эпистемология», традиционным, с его многообразием интерпретаций, для современной западной философии, в связи с чем возникает вопрос о строгости определения термина «гносеология» и разведении его (или не разведении) с термином «эпистемология». По всей видимости, такая задача перед авторами не стояла, и непосредственно эпистемологическая терминология в словаре не затрагивалась.

Следуя намеченной логике развертывания гносеологической проблематики, перейдем к статьям «Знание и Незнание» и «Познание». Две данные статьи предлагают целостную картину взаимосвязи и взаимодействия категорий «познание», «знание», «незнание», выявляя статическую и динамическую характеристики процесса познания. Сопоставление знания и незнания оказывается продуктивным для выяснения психологических моментов познавательного процесса, показывает его субъективную мотивацию. Статья «Познание» актуализирует «знание как момент познания, реализующийся в контексте познания» [С. 656]. При этом здесь больше внимания уделяется «социальной природе познания» [С.658]. Эти моменты позволяют стереоскопически рассматривать диалектическую структуру познавательного процесса — получение знания как «информации, которая с различной степенью достоверности и объективности отражает в сознании человека объективные

свойства и закономерности изучаемых объектов, предметов и явлений окружающего мира» [С. 299] и соответствующего ему незнания — «специфического познавательного структурного образования, направленного на получение нового знания» [С.299]. Кроме того, статья «Познание» предлагает «картину эволюции познания» [С. 657], исходя из характеристик деятельности и социальной природы познания. Гносеологическая проблематика выступает в виде многообразия трактовок динамики познания и, соответственно, поиска критериев для описания процесса познания. Статья информирует о классической картине эволюции познания, причинах ее кризиса и формах, в которых проявился этот кризис. Как на один из способов разрешения проблемы описания динамики познания указывается на возможность «создания мультипарадигмальных систем познания» [С.659]. Со своей стороны «Знание и Незнание» говорит о возможности существования «научных, художественных, житейских, рациональных, иррациональных» [С.299] знания и незнания. Следуя этим указаниям, обнаруживаем в «Современном философском словаре» следующие статьи: «Вненаучное знание», «Искусство», «Наука», «Религия», «Теология», «Философия», «Мировоззрение».

Остановимся более подробно на теме науки, одной из основных тем гносеологии. Статья «Наука» содержит наиболее общие сведения о понятии, акцентируя деятельностный аспект этого вида знания. Наука проблематизируется в связи с ее социальной функцией. Традиционный образ науки, главной функцией которого является производство знания, вступает в конфликт с реальными проблемами, возникающими в многообразии человеческих практик XX века. Это приводит к изменению образа науки и «необходимости философского обоснования перспектив» [С. 543]. Заметим, что глубокая и основательная разработка описанных в «Науке» проблем содержится в статьях «Классическое, неклассическое, постклассическое», «Обществознание», где подробно излагаются и анализируются ключевые моменты в формировании научности гуманитарного знания с точки зрения методологии. Но несмотря на это эпистемологическая тема, на наш взгляд, не достаточно конкретизирована, что заставляет искать в словаре статью «Философия науки» (которой нет). В качестве аргументации укажем на то, что понятие науки, научности, представляют собой плодотворную почву для эпистемологических исследований. Образ науки, критерии научности, как правило, зависят от эпистемологической парадигмы. Именно поэтому образы науки, которые мы встречаем в таких статьях как, например, «Фальсификация», «Верификация», «Аналитическая философия», «Научное сообщество», «Научный потенциал общества», «Вненаучное знание», «Метод альтернатив», «Операционализм», «Обществознание» не увязываются в целостную картину, дающую представление об исторических и генетических трансформациях проблемы научности.

Следующая статья «Методология», к которой мы обращаемся, так же как и «Гносеология» должна являться центральной и связующей для понимания гносеологической проблематики. Статья «Методология» вновь ориентирует нас на осмысление гносеологической проблематики с точки зрения ее социально-культурного, бытийного значения, проясняя смысл методологии как «учения о методе, науки о построении человеческой деятельности» [С.487]. Гносеологический же интерес ори-

ентирован, на наш взгляд, в несколько ином направлении, а именно: на прояснение функций методологии внутри научного знания. Иными словами, в случае если бы статья «Методология» была написана с точки зрения выявления различных методологических позиций, то такие статьи, как «Антиномизм», «Аллегорический метод», «Диалектика», «Деконструкция», «Интерпретация», «Оценка», «Дедукция» выглядели бы в гносеологическом срезе словаря совсем иначе, может быть, более обоснованно и методологически акцентировано. Перечисленные выше, а также ряд других процедур и методов, занимают в словаре достаточно большую нишу, и это, на наш взгляд, неслучайно. Анализируя статьи «Герменевтика», «Феноменология», «Позитивизм» с гносеологической точки зрения, следует отметить наличие здесь методологии, присущей данным направлениям. Особенно хорошо прописаны методы феноменологии (метод феноменологической редукции, «свободной вариации в фантазии»), выражена их суть. Имеют место также ряд статей, посвященных непосредственно методологии гуманитарного знания, применяемые в том числе и в философии, например, «Интуитивизм», «Структурализм», где очень ясно и четко описано применение методов (в частности антиментальный, дескриптивный подход к языку и дистрибутивный анализ) в различных сферах знания. Это, на наш взгляд, указывает на то, что авторы словаря исходили из твердого убеждения о разделении статей, посвященных определению конкретных направлений в философии, включающих и их специфическую методологию, и статей, посвященных исключительно функциональному аспекту существующей методологии. В качестве поясняющего примера можно отметить статьи «Герменевтика» и «Герменевтический круг», поскольку метод герменевтического круга сегодня применяется не только философами, причисляющими себя к направлению «Герменевтика», а также не только в теории и практике текстуального анализа. В этом плане тогда, вероятно, возможно ожидать в дальнейшем появления статьи «Феноменализм» или «Метод феноменологической редукции» в сочетании с уже имеющейся статьей «Феноменология».

Еще нельзя не сказать о таком значительном блоке, значительном по занимаемому в словаре месту и по значимости в рамках гносеологической проблематики, как логика. Непосредственно в статье «Логика» отмечается два аспекта этого «учения о связях и последовательностях» [С. 450] — онтологический и гносеологический. Оба аспекта представлены в рамках эволюции понимания логической проблематики и логики как таковой. Другой же смысл логики — как особой науки — интересует нас сейчас меньше, хотя именно он в большей мере служит основанием для ряда статей, таких, как «Логика высказываний», «Логика предикатов», «Логика формальная».

Теперь стоит упомянуть о таком условном разделе словаря, как формы организации научного знания. Этот блок содержит следующие статьи «Гипотеза», «Проблема», «Доктрина», «Теория» и т.д. Многообразие описываемых позиций подчинено логике целостной картины, дающей представление о функциях, роли и взаимосвязи проблемы, гипотезы и теории в организации научного и философского знания. При этом в сбалансированном виде излагается точка зрения как различных зарубежных, так и отечественных исследователей. Так, например, ста-

тя «Гипотеза» предлагает психологический, логический, семантический и синтаксический анализ понятия. Статья «Теория» освещает историю возникновения термина, модификацию понятия через рассмотрение соотношения теории и практики, теории и эксперимента, теории и эмпирии, теории и мнения. Анализ теории производится в описании следующих аспектов теории онтологии, структуры, функции, динамики теории, а также интертеоретических отношений и соперничества теорий. Статья «Проблема» дает как общее историко-философское понимание сущности понятия, так и более подробно излагает специфику научной проблемы и проблемы философской. Отметим, однако, что не меньший интерес представляли бы статьи, посвященные роли таких понятий, как тема, концепция и другие — понятий, занимающих не последнее место в научном и философском лексиконе. Конкретизация темы, связанной с формами организации научного знания, в целостном и представляющем узкогносеологический интерес виде представлена в статьях «Нормальная наука», «Метод альтернатив», «Научная школа», «Научное сообщество», «Научный потенциал общества», «Парадигма». Из наиболее значимых для гносеологии концепций науки наиболее полно и явно представлена «теория научных революций» Т.Куна. Изложенная в таком же виде проблематика, связанная с именами Поппера, Лакатоса, Фейерабенда, Лаудана, Патнэма не могла бы не порадовать гносеологически озабоченного читателя.

На этом прервем наше чтение словаря и подведем некоторые итоги, касающиеся гносеологической и эпистемологической проблематики. Последнее различие (гносеологии и эпистемологии), проводимое нами, кажется весьма существенным. Особенно, когда речь идет о словаре, авторами которого был заявлен «поиск форм связей между традиционными философскими представлениями и концептами конца 20 столетия». В нашем словаре мы обнаруживаем только один образ теории познания, сформированный в рамках социальной философии, что представляет собой общефилософский взгляд на проблемы теории познания. Складывается впечатление, что все многообразие познавательных практик может быть понято только с точки зрения социальной философии. Позиция выделения эпистемологической проблематики в качестве отдельного предмета рассмотрения позволила бы ввести другие точки зрения, как традиционные, так и современные. Недостаток, связанный с отсутствием различения гносеологии и эпистемологии, становится наиболее очевидным в статье «Истина». Здесь дается философское значение термина и понятийное его определение. По сути мы имеем дело с определенной концепцией истины. Характер статьи, образ теории познания, предлагаемый словарем, приводят к мысли, что данная концепция истины является приемлемой для любого теоретического построения. Такого догматического подхода можно было бы избежать, если бы имелось различие между истиной как предметом познания вообще и истиной как категорией, концептуально оформляющейся в рамках отдельной теории. Поэтому хотелось бы в дальнейшем ждать от словаря выделения эпистемологической проблематики в отдельно разрабатываемое направление.

Хотелось бы еще раз отметить, что подобный анализ словаря производится с гносеологических позиций и что данная позиция выбрана

нами произвольно. Это просто попытка посмотреть на появившееся оригинальное издание с точки зрения гносеологической проблематики, что отнюдь не исключает возможности взглянуть на него и под другим углом зрения. Мы отдаем себе отчет в том, что создатели «Современного философского словаря», скорее всего, исходили из других позиций и, на наш взгляд, весьма плодотворно использовали их при достижении поставленной цели. Все отмеченные чуть выше замечания, или вернее, моменты, вызывающие какие-то вопросы и побуждающие к дискуссии, стоит воспринимать лишь как пожелания заинтересованных читателей. А тот факт, что словарь не оставляет нас, читателей, равнодушными, говорит о том, что словарь будет продолжать свое существование и развитие, а пределов совершенству, как известно, нет. Поэтому нам ничего не остается как с интересом ждать следующего издания «Современного философского словаря».

*Д.С.Петухов*

### КОММЕНТАРИЙ К РАБОТЕ М.ШЕЛЕРА «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ»

Название данной работы, написанной в 1913—1914 гг., сразу же дает нам представление о структуре философского знания, как она видится автором. Феноменология — это и есть философия в чистом виде, это сердцевина философии. В феноменологии достигается знание сущностей (= самоданностей), т.е. знание истины. Результаты феноменологии не зависят от особой организации человеческой природы и от какого бы то ни было мира.

Феноменология — это философия чистого, абсолютного знания, тогда как теория познания иерархически лежит ниже ее и является философией относительного знания (о теории относительности знания подробнее будет сказано ниже).

Логическая структура работы включает в себя три основных раздела:

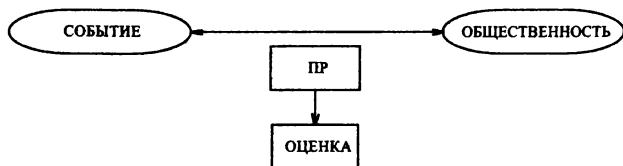
1. Изложение основ феноменологии ;
2. Особенности теории познания;
3. Рассмотрение науки с точки зрения феноменологии.

В данном комментарии мы не будем излагать содержание работы. Мы хотели бы показать, что шелеровская «Феноменология и теория познания» это не устаревший, абстрактный и пройденный материал, не очередная утопическая идея обновления философии, а реально работающая схема. Мы продемонстрируем это на примере паблик рилейшнз (в дальнейшемсПР). Естественно, что это в значительной мере упростит логику работы, лишив ее первоначальной глубины. Для многих такое сопоставление, возможно, покажется откровенной профанацией концепции М.Шелера. Как бы то ни было, мы не ставим перед собой цель полностью наложить концепцию Шелера на теорию и практику ПР. Мы берем лишь наиболее характерные моменты работы и пытаемся сопоставить, сравнить их с теорией ПР. Саму возможность такого сопоставления дает, как нам кажется, социология знания. Концепция Шелера оказала большое влияние на ее формирование. Напомним, что М.Шелер был автором самого термина «социология знания»

[1. С. 14]. В свою очередь, последняя повлияла на теорию ПР, т.к. социология является одной из составляющих ПР дисциплин.

Сразу же оговоримся, что под термином «паблик рилейшнз» мы будем понимать систему информационно-аналитических действий, направленных на гармонизацию взаимоотношений внутри некоторого проекта, а также между участниками проекта и его внешним окружением в целях успешной реализации данного проекта [2. С. 11].

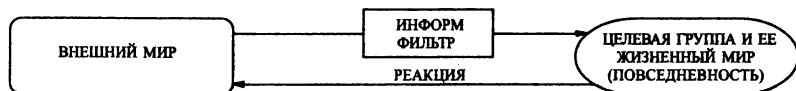
Поясним это на примере. Допустим, произошло какое-то событие (строительство здания, торжественный прием, презентация новой продукции, авария и т.п.). Само по себе это событие нейтрально. Но существует общественность (т.е. общественное мнение), которая всегда оценивает любое событие. Если этот процесс происходит стихийно, то последствия для организаторов данного проекта могут быть непредсказуемыми и принести большие убытки. Управлять процессом формирования оценки и призваны ПР.



Итак, возьмем шелеровскую теорию относительности знания. Суть ее будет легче понять, если рассматривать в паре с полным знанием. Полное знание с это знание сущности (самоданности). Оно безусловно истинно и априорно. Этим знанием занимается феноменология. Достигается оно применением феноменологической редукции. Когда устраняется феноменологическая редукция и встает вопрос, какую селекцию феноменологически данного задает фактическая организация носителей актов познания, возникает относительное знание. Такое знание с сфера теории познания («теории отношения мыслящего сознания и единого мира, уже упорядоченного благодаря прелогическим сущностным данностям и их связям» [3. С. 218]). Соответственно предметы такого знания также являются относительными в своем наличном бытии («Предметы, которые по своей сущности могут быть даны только в актах, обладающих определенной «формой», качеством, направленностью, являются относительными в своем наличном бытии. Они относительны к носителям этих актов познания, которые сами сущностно связаны с такими формами» [3. С. 220]). Например, существуют предметы познания, которые относительны в своем наличном бытии к живому существу вообще, к человеку, к расе, гендеру, к единственному индивиду и т.п.

А теперь переведем эту идею (с неизбежными упрощениями) в плоскость ПР. при реализации какого-либо ПР-проекта необходимо четкое выделение целевых групп, к каждой из которых будет направляться специально составленная для нее специалистом по ПР сообщение. Здесь и начинает работать теория относительности. У каждой целевой группы свой способ восприятия, обработки, хранения и использования полученной информации. Поэтому специалисту по ПР необходимо созда-

вать послания, относительные (т.е. адаптированные) именно к данной целевой группе. А для этого надо изучить те структуры («прелогические данности» в терминологии Шелера), которые отвечают за работу с информацией. Другими словами, нужно изучить фильтр целевой группы, через который она получает информацию об окружающем мире. Это могут быть социальный статус, уровень образования, уровень IQ, слухи, общественное мнение, жизненный мир и т.п.



Здесь же прекрасно работает используемый Шелером термин «степень адекватности познания». «Адекватность познания не зависит от ступени относительности предметов познания, от истинности и ложности выносимых о предметах суждений» [3. С. 228]. Максимальная степень адекватности это знание сущности (полное знание). Иными словами, каждая целевая группа может воспринимать различные послания с разной степенью адекватности. От степени адекватности восприятия посланий напрямую зависит успех (или неуспех) ПР-проекта. Поэтому ее необходимо четко диагностировать. Достигается это с помощью различных мониторинговых соц. исследований (опросы, тесты, системы обратной связи и т.п.). Кроме того, термин «степень адекватности» можно заменить на обратно ему пропорциональный термин «степень искажения» первоначальной информации.

Перейдем к следующей шелеровской идее материального априори. Сразу же вспоминается кантовское формальное априори. Чтобы не путаться, давайте сопоставим их. Базовые характеристики кантовских априорных форм:

- 1) нетематизируемость;
- 2) первичность;
- 3) врожденность;
- 4) объективность (=общезначимости);
- 5) независимость от содержания (формальность).

Для шелеровского материального априори выполняются только первые два пункта. Для Шелера априорное равно содержанию самоданного (т.е. сущности). Априорис это чистый, непосредственный опыт, тогда как апостериорис это опыт, опосредованный организацией носителя акта. Кроме того, Шелер отказывается ставить знак равенства между априорным, формальным, мыслимым (т.е. привнесенным разумом) и врожденным. Как видим, Шелер значительно размыкает и расширяет понятие априорного. Он связывает априорное и порядок данности. Отсюда априорным будет любое познание, чья материя в соответствии с порядком данности должна быть дана, если дан предмет, в отношении к которому априорно это познание [3. С. 241]. Существует особый порядок, в соответствии с которым феномены становятся данностями так, что феномен В не может быть дан, если заранее не дан феномен А. Например, пространственность, вещьность, движение должны быть даны до того, как в них будут даны другие феномены (форма, место, материальность, цвет, звук...).

Такое определение априорного хорошо ложится на теорию ПР. Здесь оно касается особенностей восприятия информации. Для нас особо важны две характеристики априорного:

1. Оно тождественно истинному.

2. В порядке данности оно занимает первое место.

Предположим, что у нас есть послание для какой-то целевой группы. Необходимо, чтобы оно было максимально адекватно и положительно воспринято. Чтобы этого достичь, мы можем перед главным посланием дать другое, связанное с ним и воспринимаемое как априорное (=истинному), т.е. послание с самоочевидной (самоданной) информацией, которая не вызывает никакого сопротивления. Хорошо различимая связь первого послания с главным очень важна. Таким образом, информация первого послания усваивается без сопротивления (т.к. оно воспринимается как истинное), а главного со значительно меньшим сопротивлением, т.к. оно воспринимается как логически вытекающее из первого (истинного), а значит тоже имеющее некоторую степень истинности.

Данная особенность восприятия взята нами из техники эриксоновского гипноза. Спектр ее применения предельно широк от повседневного общения до политических манипулятивных технологий. Не стоит пугаться, что здесь присутствует манипуляция (как кажется) сознанием человека. Мы описали лишь одну из особенностей восприятия информации, о которой необходимо знать, которую надо изучать и всегда отдавать себе отчет в том, задействована или нет эта особенность в каждом конкретном случае.

Напомним, что мы не стремились показать генетическую взаимосвязь шелеровской концепции и теории ПР. Мы просто рассмотрели две идеи М.Шелера, заявленные им в работе, и попытались провести некоторые параллели с ПР, попытались артикулировать мысли, на которые нас натолкнуло прочтение «Феноменологии и теории познания».

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
2. Чумиков А.Н. Креативные технологии «паблик рилейшнз»: Учеб. пособие. Екатеринбург, 1999.
3. Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994.
4. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994.

*А.В.Хрубилов*

### РЕЦЕНЗИЯ НА РАБОТУ М.ФУКО «АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ» [Киев, 1996]

Имея дело с исследованиями, подобными «Археологии знания», неизбежно сталкиваешься с определенным рода трудностями, преодоление которых грозит коренным образом изменить сам подход к полю научно-философских проблем. Прежде всего, возможно, это связано с тем, что Археология последовательно избегает проводить анализ на уровне научного или философского произведения, а ее автор настоя-



тельно предлагает покончить с тем сортом критики, который склонен видеть в пишущем субъекте привилегированную (по отношению к самому письму) инстанцию. Лишь понимание действительной сути данных затруднений способно позволить нам приблизиться к более-менее достойной оценке той работы, результатом которой стала «Археология знания» Мишеля Фуко.

В первую очередь следует заметить, что Археологию в той же степени нельзя называть произведением или книгой, в какой наука или философия не могут считаться ее содержанием. Границы, которые накладывают на нечто написанное понятия «произведения», «философии» или «содержания», оказываются в несколько ином измерении, нежели то, на что обращено пристальное внимание археологии и что невозможно описать в отрыве от этого удерживающего взгляда. Ибо то, что фигурирует в Археологии под названием дискурса, отнюдь не является совокупностью теоретических изысканий, подверженных актам установки, проверки и оценки откуда-то извне.

Археология знания строится как системно-структурное исследование закономерностей дискурсивной практики. Такое исследование не предполагает объяснения своего предмета из какой — либо антропологической природы субъектов и исключает ссылки на осуществляемые этими субъектами разнообразные акты смыслополагания. Производя своего рода подкоп под традиционные модели осмысления реальности, основанные на привычных для европейской культуры категориях смысла, субъекта, знания и порядка, археология, в результате, обнажила целые пласты новых предметных переплетений и зависимостей. И на любом участке этого «геологического обнажения» прежде всего бросается в глаза именно необычное месторасположение предметов исследования, постоянно оказывающихся не там, где их стремишься увидеть. Дискурсивная практика исследуется как система, включающая в себя и субъекты, и смыслы как необходимые элементы своего функционирования. Отсюда и оказывается возможным рассматривать смыслы как функцию объектов (слов и вещей), субъектов — как функцию тех высказываний, которые они употребляют, а знание — как атрибут различных дискурсивных практик, содержание и формы которого выводятся из переплетения и дифференциации связей системы, а не из простого факта отображения объекта в восприятии субъекта.

Таким образом, задача описать дискурс из него самого только на первый взгляд кажется невыполнимой. Стоит лишь чуть-чуть изменить угол зрения, переставить акцент — и нашим глазам внезапно может открыться вид на весьма обширную и неизведанную область исследований. Именно такой эффект дает описание высказываний как функций, то есть описание высказываний со стороны тех условий, при которых производимые ими действия являются выполнимыми. При этом анализ высказываний — это и есть анализ знания на уровне человеческой субъективности, поскольку высказывания выполняют здесь роль своеобразных точек отсчета, независимых ни от сознательности индивидов, ни от различных форм их самообъяснения. Следует еще раз подчеркнуть, что предмет археологии — не абстрактное знание, обнаруживаемое гносеологическим субъектом в виде тех или иных формул-смыслов, а знание, включенное в различные структуры, где оно являет-

ся активным (позитивным и реальным) звеном развития и функционирования этих структур.

В связи с этим Фуко отказывается от традиционного отношения «объект-субъект», показывая, что отношение идей и представлений к тем способам, согласно которым они существуют (формулируются), не есть отношение мысли субъекта к исследуемому ею объекту, так же как противопоставление «материальное-духовное» в этом плане мало что может дать для понимания развития и смены различных дискурсивных формаций. Однако, переход от схемы «сознание-познание-наука» к схеме «дискурсивная практика-знание-наука» вовсе не означает устранение сознания из сферы дискурсивных исследований. Согласно Археологии, существующее у субъектов сознание может изучаться совершенно объективно, по его «предметностям», по значащим для него объективациям, которые рассматриваются в качестве порожденных саморазвитием и дифференциацией системы дискурсивных практик как целого. Просто вместо однородной, уходящей в бесконечность плоскости сознания, выявляются его археологические глубины; оно оказывается теперь чем-то многомерным, составленным из наслоения генетически разнородных, то есть в разное время возникших и по разным законам «движущихся» структур-дискурсов.

Описывая эти законы, в соответствии с которыми организуются дискурсы, Археология занимается ничем иным, как упорядочивает способы манипулирования концептами, что приводит, в результате, к индивидуализации (выделению) дискурсивных формаций. И если не забывать о том, что высказывание является способом существования самих знаков, а описание высказываний обращено к условиям существования различных означающих совокупностей, то нельзя не заметить, что анализ дискурсивных формаций сосредотачивается прежде всего на описании высказываний в его специфичности. Это означает, что уже в высказывании, как частном случае дискурсивной формации, можно раскрыть те закономерности, согласно которым складывается любая дискурсивная практика. Рассеивание фактов, образующих закономерности — основное условие существования высказывания.

Таким образом, описание высказывания как функции существования, принадлежащей собственно знакам, позволяет определить не только порядок объектов (значений) и регулярность позиций субъективности, но также всю совокупность правил, обуславливающих дискурсивную практику в целом, включая сам способ ее осуществления. Фуко выделяет четыре направления, по которым разворачивается анализ высказывания:

- А) анализ объектов высказывания;
- Б) анализ позиций субъекта высказывания;
- В) анализ условий существования высказывания;

Г) анализ способов существования высказывания. Этим четырем направлениям соответствуют четыре области, в которых выполняется функция высказывания и распространяется дискурсивная. Кроме того, произвести анализ по всем четырем направлениям как раз и означает упорядочить дискурсивную формацию.

Цель, которая заставляет Археологию продвигаться столь необычным образом — необходимость извлечь историю мысли от ее транс-

цендентальной зависимости. иными словами, цель Археологии заключается в том, чтобы проанализировать историю, не ограничивая при этом анализ каким бы то ни было предварительно заданным горизонтом и не приписывая ему какую бы то ни было форму субъективности. Археология, как уже было сказано, не может считаться ни наукой, ни основанием для науки будущего, но, тем не менее, она позволяет обнаружить предварительные условия того, что может осуществляться и функционировать как познание или иллюзия, истина или заблуждение, опыт или преодоленное препятствие. Поэтому археологическое исследование остается непосредственно связанным с науками и теориями, отвечающими научной строгости.

*Е.В.Андрянова, А.С.Емельяненко,  
А.В.Логинов, А.С.Меньшиков, С.В.Останина*

## РЕЦЕНЗИЯ

### НА КНИГУ Р.РОРТИ «ФИЛОСОФИЯ И ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ» [Новосибирск, 1997] НА СЕМИНАРЕ МАГИСТРАНТОВ ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА

А.С.Емельяненко:

Чтение «Философии и Зеркала природы» больше всего напоминает увлекательное и одновременно поучительное путешествие. Философия-как-эпистемология — вот название страны, где побывал читатель. Или же это только название туристического маршрута? Поясним, что имеется в виду.

Различение философии, проводимое Рорти, на «систематическую» и «наставительную», заставляет задаться следующим вопросом: «кто же такой сам Рорти — систематик или наставник?» Нам очень хочется прояснить «позицию» самого автора. Кто наш проводник — туземец, рассказывающий об обычаях и нравах своей страны, или «турагент», «этнограф», «антрополог», короче говоря, тот, кто приходит со стороны. Кажется, ни тот ни другой. Почему? На первый взгляд, форма, в которой излагается история философии-как-эпистемологии («пролегомены к истории философии, ориентированной на эпистемологию», как говорит сам Рорти), ближе всего именно к системе, систематичности. Перед нами история идей, определивших приоритеты европейской философии, их трансформации, борьбы и взаимодействия — весьма детальный обзор. Все, казалось бы, идет к тому, что возникнет новая система, новое разрешение эпистемологической проблематики. Но этого не происходит. Погружаясь в эпистемологию, сам Рорти эпистемологом не становится (равно, в его смысле, и «систематиком»). В чем же тут дело?

Вся история эпистемологии, а точнее, европейской философии, для которой центральной стала эпистемологическая проблематика, преподносится в виде гигантской метафоры. Метафоры, которая, однако, обнаруживает себя в качестве таковой лишь в конце этой истории. Ибо, по Рорти, мы можем говорить о конце эпистемологии, исчерпанности эпистемологической проблематики. Коротко говоря, вся эпистемологическая проблематика для Рорти основывается на ряде «визуальных

© Е.В.Андрянова, А.С.Емельяненко,  
А.В.Логинов, А.С.Меньшиков,  
С.В.Останина, 2001

метафор». Концепции, понятия эпистемологии («идея», «репрезентация», «очевидность», «отражение» и т.п.) — это всего лишь такие «визуальные метафоры». Факт, который сами эпистемологи, впрочем, упорно игнорировали, приписывая этим понятиям сущностный характер. Подмена метафоричности буквальностью, утверждением оказалась тем фактором, который подрывал эпистемологию изнутри.

Отрекаясь от такого сущностного представления эпистемологических проблем, Рорти показывает, что история философии-как-эпистемологии может быть описана как всего лишь вариант языковой игры внутри самой философии. Выделение «систематической» и «наставительной» философий отмечает в таком случае ситуацию спора. Это спор, возникающий между философией и контекстом человеческой культуры, в котором она появляется. Философы-наставники, выступая от лица человечества, извне подрывают догматизм систематической философии, пытаясь развернуть философию в сторону реальных проблем человеческого существования. Но вряд ли Рорти спорит с эпистемологией, по поводу того, чем она занимается, что она делает. Его интерес направлен, скорее, на то, «как» она это делает. Короче говоря, Рорти не устраняет познание само по себе. Проблема в подходах, способах познания. Пафос книги в том, что Рорти призывает нас отказаться от ориентации на эпистемологию, которая, как мы уже понимаем, имеет собственные исторические границы (не в смысле хронологии, но в смысле ее генезиса). Призыв этот спровоцирован, на мой взгляд, этической озабоченностью философа. Тем самым, Рорти вновь выступает как не-эпистемолог. Но, с другой стороны, он все-таки и не философ-наставник, потому что простое развенчивание философии-как-эпистемологии означало бы, одновременно, признание ее господствующего положения. Рорти не видит себя в качестве маргинала по отношению к эпистемологии. Его отказ от эпистемологии можно охарактеризовать как отказ от унитаризма и тоталитаризма в философии в пользу философского либерализма. Отказ от философии-как-эпистемологии в пользу того, что может быть названо философией-как-герменевтикой. Последнее предполагает разговор, многоголосие, пересечение различных языковых игр. Герменевтик должен, прежде всего, уметь слушать, учит нас Гадамер (о нем Рорти говорит с большим пиететом). Думается, что именно «слушание» становится для Рорти принципиальным в изложении материала — текст «Философии и Зеркала природы» предельно многоголосен. Философия-как-эпистемология должна быть не рассмотрена, но услышана. Только так мы можем получить целостный образ философии-как-эпистемологии, любой другой философии-как-... Так собственно мы и снимаем вопрос о позиции Рорти. Что такое позиция как не визуальная метафора места? Текст «Философии и Зеркала природы» организует историю философии-как-эпистемологии в пространстве аудиальной метафоры, призывая нас к участию в разговоре, умению слушать, готовности к изменению собственной позиции.

А. С. Меньшиков:

Рорти ставит перед собой задачу: «показать, что их (философов) потребность вырваться к *arche* за пределы дискурса коренится в их потребности рассматривать социальную практику обоснования в качестве чего-то большего, чем просто такая практика. Я, однако, сфокуси-

ровал свое внимание главным образом на выражении этой потребности, рассмотренной в вышедшей недавно литературе по аналитической философии». [С. 289]. Он выполнил ее блестяще. Удручает другое — неоправданная экстраполяция выводов исследования, проведенного, как только что было заявлено, на конкретном материале конкретного периода в рамках конкретной школы, обретающейся на конкретной территории с конкретных жизненных позиций самого автора, а именно: рассмотрение американской аналитической философии нашего века с позиций американского же прагматизма. Тем не менее, Рорти заявляет: «Но я надеюсь, что показал как можно рассматривать вопросы, которыми озабочены нынешние философы...» [С. 290].

В его исследовании вся история новой философии превращается в драму теории познания, где главенствующую роль, как утверждает Р.Рорти, играют привилегированные репрезентации. Вся эта драма разворачивается у Рорти как «по писанному»: возникновение эпистемологической проблематики (смена оппозиции «истинное-ложное» на «внутреннее-внешнее»), становление и развитие эпистемологии как науки и закрепление ее как стержня философии («гносеологический поворот» и поиск привилегированных репрезентаций), а затем — «разложение» эпистемологии в XX в., а также «рецидивы» ее в эмпирической психологии, философии языка, философии науки, трактуемых как заместители/наследники эпистемологической проблематики. Завязка и развитие этой драмы эпистемологии показаны Рорти во всей их прелести и с блеском, поражая своей эпичностью, однако, кульминация этой драмы, оказывается совершилась в Америке, именно там произошла «переоценка ценностей» познания, именно там свершилась «деконструкция» эпистемологической проблематики в рамках «прагматизма-бихевиоризма-холизма». Самому же Рорти мы обязаны «подведением черты» под эпистемологией, т.е. открытием нового не-эпистемического пути философствования, таким образом, что складывается впечатление, будто вся европейская традиция исчерпывается классической философией, а дальнейшее развитие происходило уже в Новом свете.

В качестве пособия по современным американским философским течениям книга Р. Рорти неоценима, но, говоря об американской философии, Рорти пытается говорить о философии вообще, именно поэтому его концепция дальнейшего пути философии есть неоправданная экстраполяция выводов конкретного исследования на судьбу философии в целом, которая представляется весьма сомнительной, ибо отсутствие эпистемологии неклассической европейской философии в столь детализированном (цитатами, обзорами, пересказами) разборе наводит на мысль, что Рорти последовал здесь пресловутому принципу — «если факт не вписывается в систему, тем хуже для факта». Ведь основной вывод Рорти о «сумерках эпистемологии» звучит в 1979 году явным анахронизмом, поскольку эпистемологию-то Рорти критикует как раз в ее классическом варианте, что было сделано, по меньшей мере, столетием ранее. Отождествляя классическую эпистемологию с эпистемологией вообще, Рорти, что естественно, приходит к заключению о «закате» эпистемологии, тогда как классическая теория познания давно уже преобразовалась в теорию сознания, привилегированные репрезентации в интенциональность, объекты познания в феномены со-

**знания**, а эпистемология классическая в эпистемологию неклассическую — феноменологию, истинную свою наследницу, которая, казалось бы, и должна была привлечь весь критический пафос Рорти на себя, но странным образом, у Рорти вообще игнорируется неклассическая эпистемология, критике подвергается лишь классика, XVII—XVIII вв.

Далее, критикуя поиск привилегированных репрезентаций в эпистемологии, то есть теорию отражения, причем весьма подробно и интересно, Рорти смешивает обоснование (и идею, и практику) и основание. Ибо, противопоставляя обоснование просто разговору, *universitas* — *societas*, Рорти игнорирует тот факт, что если обоснование, как поиск привилегированных репрезентаций, оправдываемый теорией отражения и опирающийся на корреспондентную теорию истины, а значит, предполагающий некую **объективную реальность**, и может быть раскритиковано (и уже давно подвергнуто отрицанию неклассической эпистемологией), то основание (и как идея, и как практика), как поиск общего горизонта, «общей рамки», являющийся необходимым условием всякого разговора, а это и будет само сознание, не может быть отвергнуто, ибо отвергать основание — значит, отвергать саму **актуальность сознания**, без чего никакой разговор, никакой диалог — те ценности, что Рорти и отстаивает — невозможны.

Наконец, завершающий аргумент Рорти в пользу герменевтики как альтернативы эпистемологии, заключающийся в том, что первая является носителем свободы, призвана «размораживать» застывшие дегуманизированные «нормативные дискурсы», тогда как вторая, наоборот, блюдет «царство необходимости», также выглядит после «Кризисов» Гуссерля и экзистенциализмов всех сортов анахронизмом.

Итак, заявленные нами в качестве претензий — неоправданная экстраполяция (американской ситуации на философию вообще), явное игнорирование современной европейской традиции, очевидное смешение классической и неклассической эпистемологий, а также обоснования и «положения об основании» (основы неклассической эпистемологии), что ведет его к иллюзии гибели эпистемологии вообще, — не лишают данной работы ее ценности в качестве пособия по современной американской философии, а также еще одного манифеста «за гуманизм и дело мира», философским языком высказанного.

Е. Андрянова:

Книга Ричарда Рорти «Философия и зеркало природы» может вызывать различное к себе отношение — от восторженных откликов до абсолютного неприятия, но, я уверена, вряд ли оставит кого-нибудь равнодушным. Книга, прежде всего, поражает обилием информации, выписываемой на читателя с ее страниц. Для текста Р.Рорти характерны постоянные ссылки на самых разнообразных философов как XX века, так и ряда предшествующих веков. Среди них и такие хорошо известные русскому читателю имена, как Платон, Дж. Локк, Р. Декарт, И. Кант, Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер и другие, а также менее известные в силу отсутствия большинства их работ на русском языке, такие, как Селларс, Дэвидсон, Райл, Малькольм, Патнэм, Броуд, Сمارт и др. Обилие имен и зачастую детальное рассмотрение части их концепций имеет ряд позитивных следствий. Во-первых, достоверно и доказательно показана история возникновения и развития философии, ориентированной, глав-

ным образом, на теорию познания, затем процесс ее «умирания», или преодоления представителями так называемой «наставительной философии». Во-вторых, книга может быть использована также и для знакомства с теми мыслителями и их идеями, которые стали популярными в западной философии широко там используются. В этом плане данная работа не относится к разряду тех книг, которые можно прочитать одновременно, уловить основную идею и легко сохранить ее в памяти, дабы затем иметь возможность ее воспроизвести. К этой книге можно возвращаться постоянно, ибо при каждом новом прочтении не только всплывает новый смысл, открывается новый пласт данного философского произведения, но, на мой взгляд, каждый раз именно в процессе чтения случается, задуманное, вероятно, автором книги. Иными словами, сам процесс прочтения становится целью, и смысл порождается самим читателем, а не автором, который какую-то идею уже заложил при написании работы. В этом плане читателю, привыкшему к традиционному способу философствования, покажется странным и в какой-то степени «дискомфортным» тот момент, что Р.Рорти постоянно прячется за так называемых «героев» своей книги, что не всегда ясно и четко прописана его собственная позиция, порой трудно различить, излагает ли он идеи того же Селларса или уже перешел непосредственно к своим. Одно ясно, что Р.Рорти констатирует несостоятельность эпистемологически ориентированной философии в современной культуре, но и здесь он спешит оговориться, что есть возможность возвратиться к жизни систематическую философию: «Может случиться, что образ-отражения и «основное русло» систематической философии будет оживлен снова каким-нибудь революционным гением».

А. В. Логинов:

Актуальность работы подготовлена, выражаясь словами Куна, «общеввропейским» кризисом существовавшей парадигмы мышления классической и неклассической философии, в основании имевшей соотвествующие теории истины (гносеология) и субъект-объектную картину мира (онтология). Принципиальная узость тематики исследования позволяет Р.Рорти, используя доксографию и компаративистику, выстроить логичный в проблемном и временном срезе сюжет.

Начиная с Нового времени, философия, чьим функциональным предназначением становится «оправдание» науки, занимается поиском «рационально» достижимых оснований (исходных точек, эпистем) для утверждения и удостоверения знания (привелигерованные репрезентации). Собственный взгляд Рорти позволяет вскрыть логические, онтологические и иные противоречия в «конструировании» привелигерованных репрезентаций Локком, Кантом, неокантианцами и проч., сформировавшими концепт философии как эпистемологии. XX век проблематизирует саму возможность существования объективного научного знания и, как следствие, логику его обоснования.

Анализ Р. Рорти работ Селларса показывает, что трансцендентальная по отношению к любому «объекту» знания позиция человека фактически завершается трактовкой знания как «отражения» собственного интеллектуального продукта. Поиск П.Р. как укорененных во внешнем пространстве языка, коммуникации, социальных структур иницируется бихевиоризмом и означает конец философии как эпистемологии.

Собственно, ни психология, оказывающаяся «суррогатом» эпистемологии, поскольку не отслеживает собственных оснований, ни философия языка (либо формирующая поле равноправных дискурсов, либо скрывающая противоречивость научного языка как метаязыка) не в состоянии обосновать П. Р. Герменевтика стремящаяся к совпадению объективности (реальной положения дел) и субъективности (внутренне созданного «знания о») тем не менее дискредитирует себя «собственной методологией разговора и понимания», что исключает ее из класса «наук».

Концепция «научных обществ» Куна и феномен «ускользающей» реальности «обесценивают» поиск абсолютов (сущность человека, априорные формы, метаязык, парадигма, данность бытия).

Философия без отражения и «эпистемологического» ядра возможна как аномальный дискурс по отношению к уже сложившейся системе науки. Тем самым несовпадение разных дискурсов, утверждает полифоничность любой истины, позволяет трактовать истину как способ существования знания, что освобождает последнее от необходимости быть научным.

Таким образом, Р.Рорти, на мой взгляд, пытается достигнуть двух целей: 1) преодолеть «гносеологизацию» философии Нового времени, 2) Вписать философию как «методологию науки» в культурную ситуацию постмодернизма. Концепция Р. Рорти приобретает научную значимость благодаря самостоятельному ракурсу во взгляде на развитие интеллектуального наследия Западной Европы и Америки включительно. Спорность и двусмысленность некоторых утверждений автора (скажем, по поводу «конца эпистемологии»), игнорирование русской интеллектуальной традиции (узкий Европоцентризм) провоцируют дальнейшее развитие.

### С. В. О с т а н и н а:

Из глубины и многогранности мира, текучей изменчивости природной и культурной жизни, человеческий ум выхватывает дискретные фрагменты. Эти фрагменты отождествимы с образами предметов, возникающих в зеркале с тем существенным отличием, что если поставить рядом несколько зеркал на равном расстоянии и под одним углом наклона к каким-либо материальным объектам, или даже заменить эти зеркала на другие, то зеркальные отражения будут одинаковы. Человеческий же ум действует иначе, поскольку он — не плоскость.

Вопрос, что такое ум и каковы его инструменты отражения, встает в наше время настолько остро, что краеугольным камнем современной философии, в виду его сложности, становится тезис о «кончине эпистемологии». Что же произошло с теорией познания, тысячелетия занимавшей царственный пьедестал в философских построениях? Обладает ли философия исключительным правом выведения и подтверждения «оснований» знания для наук? И если нет, то какой становится философия, культурная роль которой ставится под сомнение?

Именно на этих вопросах, как мне представляется, фокусирует взгляд один из видных представителей современной западной философии — профессор университета Вирджинии Р. Рорти.

Представитель аналитической школы по велению времени, но в совершенстве владеющий материалами «историко-ориентированной»



философии, Рорти в работе «Философия и Зеркало Природы», вышедшей в свет в 1979 году, освещает перемены, произошедшие в исследованиях западных мыслителей 1930—1970 годов, в особенности аналитических философов.

До каких заключений дошел неизменно стремящийся к всепониманию и всеобъяснению мира, собственной природы и границ человеческого разум («зеркало природы»), минув эпохи самоуничтожения и самовозвеличивания, к началу нового тысячелетия, знаменуемого расцветом компьютерных технологий и экспериментами по созданию искусственного интеллекта? Ненасытный ранее в жажде познания всего и вся разум ныне усомнился в собственной компетенции по этому вопросу, попытки построения альтернативы самому себе венчают путь саморефлексии по поводу возможности адекватного понимания-познания при помощи доступных ему инструментов.

Рассмотрению этого круга вопросов посвящает свой труд Рорти. Четко выделяя цель книги — расшатать доверие к «уму» и, как следствие, к «познанию», как к чему-то, что необходимо имеет «основания» и нуждается в «теории», — Рорти выстраивает некую картину-модель предшествующей и современной ему философии утверждая не сразу открывающуюся собственную позицию в отношении философии. Эта работа подобна многоцветной мозаике, элементы которой: «философия-как-наука», «философия-свободный дискурс», «философия-поэзия», «философия-социальное реформаторство» как грани единой картины не равнозначны (неравноценны), из их анализа рождается образ философии Рорти.

Деятельность переводчика или того, чей ум выступает в роли посредника между двумя языками, может послужить ярким примером актуальности исследуемых Рорти проблем теории репрезентации, а также критики претензий эпистемологии на адекватное познание. Процесс перевода подобен процессу познания, то есть репрезентации того, что находится за пределами ума, а не в нем самом. Книга Рорти демонстрирует читателю «терапевтическое творчество» автора, она воздействует на сознание, привлекая внимание не к «вечным проблемам» философии, а к способам конструирования репрезентаций, умению ума владеть инструментами познания, настройки и восприятия того, что находится «вне ума».

Корректный перевод не позволяет оперировать различными словами чисто механически подбирая слова и выстраивая предложения по правилам грамматики, именно здесь вступает в действие «активность репрезентаций» и «ментальных процессов», когда одна мысль может вызвать различные ряды «нервных событий» («нервных коррелятов») в сознании разных людей. Из этого следует, что переводчик невольно становится познающим, вступая в процесс репрезентации. Чтение «Философии и зеркала природы», наводит на мысль, что В.В.Целищев, несмотря на непосредственное сотрудничество и помощь при переводе самого Рорти, не сумел осуществить для себя адекватной репрезентации его идей, что во многом их затемнило и отгородило от читателя. Не сразу ясно, кто же Рорти, «систематик» или «наставник». Тем не менее, при внимательном прочтении, позиция Рорти в отношении исследуемого вопроса о положении и дальнейшей участи эпистемоло-

гии и о перспективах выхода из рассматриваемого кризиса разума, все же проясняется. Вступая в дискурс как философ-критик, он делает шаг по направлению к «постфилософской культуре».

Западная философия никогда не была однородным течением, поэтому не случайно в тексте присутствует противопоставленность континентальной и аналитической традиций, каждая из них по-своему составляет акценты в вопросах философствования, а работа Рорти дает возможность проникнуть в глубины современной западной философии, представленной с позиции американиста.

По словам самого Рорти (см. предисловие к изданию на русском языке), для него небезразлично отношение российских философов к его работе, но и нам интересна не только современная философия в изложении Рорти, но и то, что и как мы прочитываем в ней, какие возникают мысли и ассоциации.

Будет ли Рорти удовлетворен выше изложенными репрезентациями его работы «Философия и зеркало природы», если вдруг каким-то образом, эти рецензии окажутся на его рабочем столе — вопрос риторический. Но нам критическое прочтение его книги дает возможность не только окунуться в поток размышлений известного западного философа, но и занять собственную позицию в отношении современной философии.

## ОБ АВТОРАХ

Лойфман И.Я., доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии ИППК Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Брянник Н.В., доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Азаренко С.А., доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Андриянова Е.В., магистрант философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Анкин Д.В., кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Гагарин А.С., кандидат философских наук, доцент

Емельяненко А.С., магистрант философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Жихаревич М.Б., кандидат философских наук, доцент, г.Пермь.

Керимов Т.Х., доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Кислов А.-др.Г., кандидат философских наук, доцент Института регионального развития образования, г.Екатеринбург.

Котелевский Д.В., кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Лобовиков В.О., доктор философских наук, профессор Уральской государственной юридической академии, г.Екатеринбург.

Логинов А.В., магистрант философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Лучанкин А.И., доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Меньшиков А.С., магистрант философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Ольховиков Г.К., магистрант философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Останина С.В., магистрант философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Петухов Д.С., аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Половников А.Б., аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Половникова В.М., аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Рыбаков Н.С., доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии образования Псковского института повышения квалификации работников образования.

Снигирев А., ассистент кафедры современного русского языка филологического факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Стародубцева Е.П., старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Степанчук Ю.А., аспирант кафедры онтологии и теории познания Государственного Университета Дружбы Народов, г.Москва.

Суслов Н.В. кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Супоницкая Л.В., аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г. Екатеринбург.

Франц С.В., аспирантка философского факультета Уральского государственного университета, г. Екатеринбург.

Хрубилов А.В., аспирант кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Человечков К.А., студент 5 курса философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Шейн Н.А., студент 5 курса философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Шерер А.А., аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Шуталева А., студентка 4 курса философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

Яковлева Е.А., аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета, г.Екатеринбург.

## SUMMARY

The second number of the almanac carries the following subject orientation — the problem of intersubjectivism in cognitive activity, which occupies the major part of the reviewed work. The chosen problem and its thorough and versatile treatment are rather actual. This actuality is determined, in first, by that fact, that the XX century has obviously demonstrated the filling of human life with communicative processes, including all types and levels of cognitive activity, and, in second, by the necessity of renewal of Russian gnoceology by enrichment of traditional classic problems with new contexts and realities.

Acquaintance with materials of almanac let us note that theme of intersubjectivity is opened in ontological and gnoceological foreshortening. We see it in articles of D.V. Kotelevsky — «The Comm- on- place of Being», N.V. Suslov — «Man, Communication, Being», D.V. Ankin — «The Problem of Intersubjectivity of Philosophy in Context of Classic Definition of Truth», A-der G. Kislov — «About the Existential Source of Cognition». The historically — philosophical interpretation of the problem of intersubjectivity is given in articles of N.V. Bryanik — «the Version of Theme of Intersubjectivity in Interpretation of Husserl and Heidegger», V.M. Polovnikova «I and Other: the Concepts of M. Buber and A(?). Levinas», A.A. Sherer «Overcoming of the Total Present: Ontology of Erect Walking of M.Heidegger», A.S. Gagarin «Solitude and Intersubjectivity in Ancient Philosophy», E.A. Yakovleva «Sheller and Heidegger: about Ontological Determination of Knowledge». The social dimension of intersubjectivity is introduced in articles of T.H. Kerimov «Heterothetical Principle in Philosophy», S.A. Asarenko «Social Topology of Taking-the-place», A.I.Luchankin, K.A. Chelovechkov, N.A. Shein «Authority and Speech: about the Poetics of Accord». And the logical sense of intersubjectivity is shown in articles of G.K. Olhovikov «Axiological Aspect of Creating the Legal Regulations», V.O. Lobovikov « Logically- mathematical Models of Cognitive (veritable-functional) and Estimative (valuably-functional) Aspects of Intersubjective Acts of Legal Regulation and Responsibility».

This part of almanac, undoubtedly, contains new ideas and it will be interesting not only to professional philosophers, but everybody who follows the development of native post-sovetic philosophy.

There are to mention nontraditional statements and curious solutions of seemed to be constant questions of gnoceology and epistemology in section «The World of Knowledge». There can be marked out articles of

N.S. Rybakov «Architectonic of Fact», U.S. Stepanchuk «The Problem of Formation of Philosophical Discourse in Native Culture, L.V. Suponitskaya «Rhetoric and Symbolic in Naturalscientific Theory of Knowledge», A. Shutaleva «Mystical Practice: an Experience of Post-Modern Cognition», A.V. Snegirev «Intertextual Model of Engendering of New Knowledge».

The part «In Brief about the Books» gives us conception about recent inquiries of ural philosophers in reviews of N.S. Rybakov, M.B. Zhyharevich of almanac «Philosophical Life of the Urals. The Problems of General and Social Ontology». E.V. Andriyanova, A.S. Yemelyanenko gave there review of «Modern Dictionary of Philosophy» edited under direction of professor V.E. Kemerov. In this part are represented such philosophical works, which directly applies to the questions of gnoceology and epistemology, but only in recent years were translated into Russian and became the property of philosophical society. That is the case with the work of M.Sheler «Phenomenology and Theory of Cognition», which is commented by D.S. Petuhov, the same situation is with monograph of M. Foucault «Archeology of Knowledge», reviewed by A.V. Khrubilov.

The «round-table discussion» of R.Rorty's book «Philosophy and Mirror of Nature', which was held by students of first year of education to the degree of Master of Philosophy, became very interesting. This discussion gives notion about the ideas of famous American philosopher, and also about the level of the training of students.

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	5
<b>ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ПОЗНАНИЕ</b>	
Д.В.Котелевский. «Со-в-местность Бытия» .....	6
Н.В.Брянник. Версия темы «интерсубъективности» в интерпретации Гуссерля и Хайдеггера .....	21
Н.В.Суслов. Человек и Другой: захваченность бытия в языке .....	32
Д.В.Анкин. Проблема интерсубъективности философии в контексте классического определения истины .....	39
Т.Х.Керимов. Гетеротетический принцип в философии .....	55
С.А.Азаренко. Социальная топология место-имений .....	61
А.И.Лучанкин, К.А.Человечков, Н.А.Шейн. Власть и речь: к поэтике согласия .....	67
Ал-др Г.Кислов. Об экзистенциальном истоке познания .....	80
В.М.Половникова. Я и Другой: концепции М.Бубера и Э.Левинаса .....	92
Е.А.Яковлева, М.Шелер и М.Хайдеггер: к вопросу об онтологической обусловленности знания .....	96
А.А.Шерер. Преодоление тотального настоящего: «онтология прямохождения» М.Хайдеггера .....	102
А.С.Гагарин. Одиночество и интерсубъективность в античной философии .....	111
<b>ЛОГИКА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ</b>	
Г.К.Ольховиков. Ценностный аспект нормотворчества .....	119
В.О.Лобовиков. Логико-математические модели познавательного (истинностно-функционального) и оценочного (ценностно-функционального) аспектов интерсубъектных актов нормотворчества и ответственности .....	135
<b>МИР ЗНАНИЯ</b>	
Е.П.Стародубцева. Интерпретация научной онтологии .....	163
Н.С.Рыбаков. Архитектоника факта .....	166
Л.В.Супоничкая. Риторика и символика в естественнонаучном познании .....	186
А.Б.Половников. Интерсубъективность технического знания: христианский подход ..	193
Ю.А.Степанчук. Проблемы становления философского дискурса в отечественной культуре .....	196
С.В.Франц. Эмпириокритическое понимание А.Б.Луначарского .....	201
А.Снигирев. Интертекстуальная модель порождения нового знания .....	204
А.Шуталева. Мистическая практика: опыт постмодерного сознания .....	207
<b>КОРОТКО О КНИГАХ</b>	
Н.С.Рыбаков, М.Е.Жихаревич. Рецензия на альманах «Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии» [Екатеринбург, 1999] .....	213
Е.Андрянова, А.Емельяненко. Рецензия на «Современный философский словарь» (под ред. В.Е.Кемерова) .....	218
Д.С.Петухов. Комментарий к работе М.Шелера «Феноменология и теория познания» .....	225
А.В.Хрубилов. Рецензия на работу М.Фуко «Археология знания» [Киев, 1996] .....	228
Е.Андрянова, А.С.Емельяненко, А.В.Логинов, А.С.Меньшиков, С.В.Останина. Рецензия на книгу Р.Рорти «Философия и зеркало природы» [Новосибирск, 1997] на семинаре магистрантов философского факультета .....	231
ОБ АВТОРАХ .....	239
SUMMARY .....	239

# CONTENTS

PREFACE .....	5
INTERSUBJECTIVITY AND KNOWLEDGE	
D.V.Kotelevsky. The Comm-on-place of Being .....	6
N.V.Bryanik. The Version of Theme of Intersubjectivity in Interpretation of Husserl and Heidegger .....	21
N.V.Suslov. Man, Communication, Being .....	32
D.V.Ankin. The Problem of Intersubjectivity of Philosophy in Context of Classic Definition of Truth .....	39
T.H.Kerimov. Heterothetical Principle in Philosophy .....	55
S.A.Asarenko. Social Topology of Taking-the-place .....	61
A.I.Luchankin, K.A.Chelovechkov, N.A.Shein.. Authority and Speech: about the Poetics of Accord .....	67
A-der G. Kislov. About the Existential Source of Cognition .....	80
V.M.Polovnikova. I and Other: the Concepts of M. Buber and A.Levinas .....	92
E.A.Yakovleva.. Sheller and Heidegger: about Ontological Determination of Knowledge .....	96
A.A.Sherer. Overcoming of the Total Present: Ontology of Erect Walking of M.Heidegger ...	102
A.S.Gagarin. Solitude and Intersubjectivity in Ancient Philosophy .....	111
LOGIC OF INTERSUBJECTIVITY	
G.K.Olhovikov. Axiological Aspect of Creating the Legal Regulations .....	119
V.O.Lobovikov. Logically- mathematical Models of Cognitive (veritable-functional) and Estimative (valuably-functional) Aspects of Intersubjective Acts of Legal Regulation and Responsibility .....	135
THE WORLD OF KNOWLEDGE	
E.P.Starodubzeva. The Interpretation of Scientific Ontology .....	163
N.S.Rybakov. Architectonic of Fact .....	166
L.V.Suponitskaya. Rhetoric and Symbolic in Naturscientific Theory of Knowledge ....	186
A.B.Polovnikov. Intersubjectivity of Technical Knowledge: Christian Approach .....	193
U.S.Stepanchuk. The Problem of Formation of Philosophical Discourse in Native Culture ..	196
C.B.Франц. Эмпириокритическое понимание А.Б.Ляначарского .....	201
A.V.Snegirev. Intertextual Model of Engendering of New Knowledge .....	204
A.Shutaleva. Mystical Practice: an Experience of Post-Modern Cognition. ....	207
IN BRIEF ABOUT THE BOOKS	
N.S.Rybakov, M.B.Zhyharevich. Reviews of almanac «Philosophical Life of the Urals. The Problems of General and Social Ontology» .....	213
E.V.Andriyanova, A.S.Yemelyanenko. Review of «Modern Dictionary of Philosophy» edited under direction of professor V.E.Kemerov .....	218
M.Sheler «Phenomenology and Theory of Cognition», which is commented by D. S. Petuhov	225
M.Foucault «Archeology of Knowledge», reviewed by A. V.Khrubilov .....	228
E.V.Andriyanova, A.S.Yemelyanenko. The «round-table discussion» of R.Rorty's book «Philosophy and Mirror of Nature' .....	231
INFORMATION ABOUT AUTHER .....	239
SUMMARY .....	239